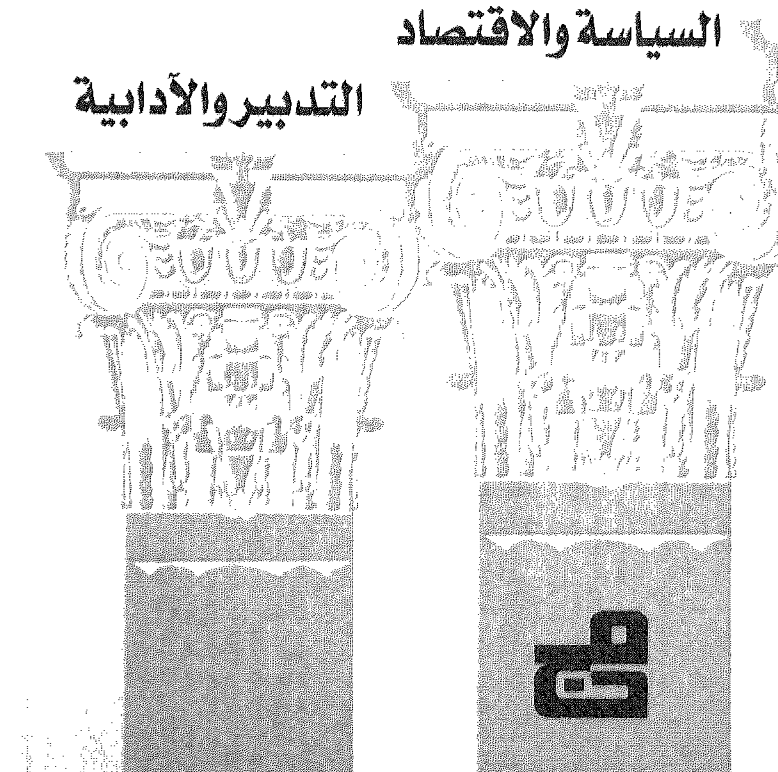
د. علي زيعور

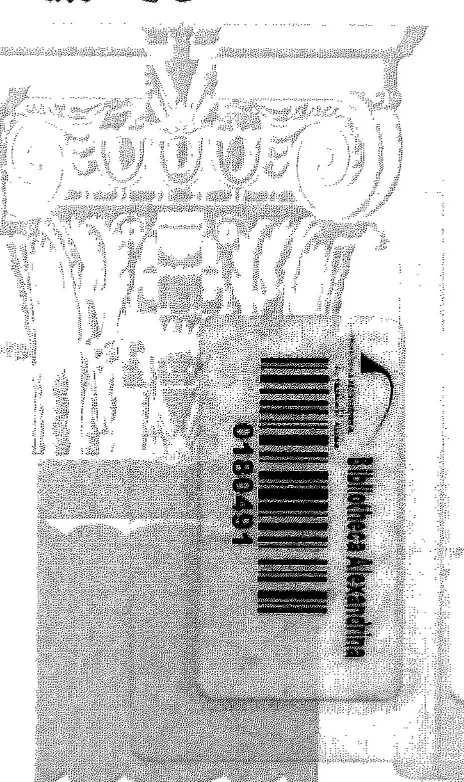
ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة

الأخلاق والتربية

السياسة والاقتصاد

التدبير والآدابية

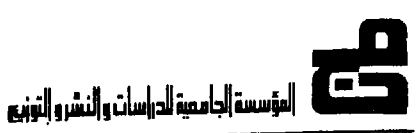






ميادين العقل العملي
في الفلسفة الاسلامية الموسّعة

الطبعة الأولى
1421 هـ — 2001 م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

د. علي زيعور

ميادين العقل العملي في الفلسفة الاسلامية الموسَّعة

(الأخلاق والتربية. السياسة والاقتصاد. التدبير والآدابية)

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

مُقصَّرات*

أدناه	= ما سيلي.
أعلاه	= ما سبَق، الفصل (أو السطر أو القسم) السابق.
ت	= ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع = ترجمة عربية؛ ت. ف = ترجمة فرنسية.
ج	= جزء.
د. ت	= دون [بلا] تاريخ.
را	= راجع؛ أُنظر.
ص	= صفحة.
صص	= من صفحة كذا حتى صفحة كذا.
ص ص	= صفحة كذا ثم صفحة كذا.
ط	= طبعة.
قا	= قارن؛ للمقارنة = قابِلْ، للمقابلة.
ك. ع	= الكِتَاب [المؤلَّف] عينه.
كا. ع	= الكاتب [المؤلِّف] عينه.
مج	= مجلد.
م. ع	= المرجع [المصدر، الكتاب، المؤلَّف] عينه.
م.ع.ص	= المرجع عينه والصفحة عينها.

(*) الكلمة الموضوعة بين مزدوجين صغيرين تُشير إلى اسم كتاب؛ أو تكون غير دقيقة، مترجرجة، قلقة، غير تاريخية...

المحتويات

الكتيّب الثاني

أشهر نصوص الخطاب العربي الإسلامي في الفلسفة العملية من جابر والكندي حتى الطهطاوي ثم الافغاني

مقدمة

بقلم الدكتور محمد عبد الرحمن مرحَبا

إهتمّ زميلي، **صديقي المحرّك في مشروع «الفلسفة في العالَم والتاريخ»**، بأن يكون مُتابعاً وصِنواً للأستاذ المرحوم زِيوَر ـ الذي كان يَشغل كرسيّ الطب النفسي في كلية الطب في جامعة باريس؛ ثم بأن يتابع ويُطوِّر مصطفى صفوان. . . والرأي عندي، إنَّ المعلّم علي زيعور نجح وطوّر في **«موسّعة التحليل النفسي الإناسي للذات العربية»** معلوماتنا عن التحليل النفسي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الشخصية. . . ونجد في الجزء الخامس عشر من **«الموسّعة»** تحليلاتٍ دقيقة للتخيّل والأسطورة والميثة، ثم للنصّ والخطاب والفكر، وللحلم والمناطق المعتِمة من الشخصية والحضارة، وللتواصل أو التعبير اللغوي وغير اللغوي. . .

من بين **نظريات الأستاذ زيعور النفسانية** اشتهرت نظريته في **اللاوعي الثقافي العربي**؛ وثمة أيضاً نظرياته في: لغة الجسد، علم الكرامة والأولياء، عِلم المألوفيات، اللامُجِفّ والمُصَاحِب والظلّي في التعبير، علم الرمز، مقامات الفِعل ومقامات الشخصية أو تقسيم الجهاز النفسي. . . ؛ ويُذكَر أيضاً: علم العادات والتقاليد أو الاحتفالات الشعبية والأعراف، عِلم الرَّضات الاستعمارية أو عِلم الجلاّد والضحية في الحضارات. . .

وعلي زيعور مؤسّس في وضْعِهِ للرائز اللفظي، أو لما أطلَق عليه **الروزشاخ العربي**؛ وفي ترسيمه لحدود مجال المدرسةِ العربية في علم النفس وفي العلاج النفسي والتحليل النفسي، ثم للمدرسة العربية في علم الاجتماع وعلم الحضارة والتواصل المُكامِل بين الثقافات.

وكان فَتحاً منهج الزميل زيعور في قراءة الميدان المشترك بين **الفلسفة وعلم النفس**. فقد أظهَر قيمة النفسانيات في الفلسفة الإسلامية ثم في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى (جزء من إحدى أطروحتيه للدكتوراه، في باريس). ومن هنا أيضاً كانت نظريته في رفض **مقولة العقل العربي والعقل اليوناني**؛ وهي مقولة كانت رائجة في الستينيات حلّلها الدكتور زيعور في ضوء علم نفس المعرفة وعلم النفس التكويني طارحاً إبدال ذلك كلّه بتأسيس **علم للعقليات أو للحضارات** المتحاورة «المُتغاذية».

وتَوصّل المعلِّم زيعور، في بحوثه وتحليلاته للفلسفة الإسلامية، إلى نظرياتٍ وسَّعت هذه الفلسفة، وأغنت مجالها وزمانها، وأضاءت جوانب كثيرة في خطابها. فقد وجَّهَ أدوات القراءة ومناهج الفكر التحليلي **على الفلسفة العملية**: الاجتماع والسياسة، الأخلاق، القيم، إشكالية السياسي والديني ثم الأخلاقي والديني، التدبير والتربية وأدب الدنيا، الاقتصاد...

بعد ذلك، في مجال الفلسفة الإسلامية، إنَّ علي زيعور أول من أدخل تدريس أعلام من مثل: ابن أبي الربيع، العامري، مسكويه والكوكبة التي عاصرته، الطوَسي، الدّواني، صدر الدين الشيرازي. فهو أيضاً أول من أدخلهم إلى الجامعة اللبنانية، ثم إلى الجامعة اليسوعية. وترافَقت، على يديه، مع هؤلاء أيضاً، شخصيات تركية (طاش كبري زاده، حاجي خليفة) ولا سيما هندية (أكبر، أحمد خان، إقبال...). وقد كان يقول المرحوم كمال الحاج، الذي عهد للأستاذ زيعور بوضع مقرّرات قسم الفلسفة في أوائل السبعينيّات، إنَّ علي زيعور هو الذي جعل **للفكر الهندي** رصيداً مستقلاً؛ وهو الذي ألحّ حتى خصّصنا رصيداً مستقلاً للجماليات، ولعلم القيم، ولعلم اجتماع التخلّف...

ومع علي زيعور نقرأ **التحليل النفسي لشخصياتٍ فلسفية وإسلاميةٍ** كبيرة. فقد عَرّفنا على قَسَمات شخصية ابن خلدون، وعلى صحته العقلية وتأزّماته الإنفعالية أو تناقضات ميوله وتَذبذبها. واستكشَفَ شخصية الغزالي، وابن سينا، وابن رشد، والأفغاني، وكثرةً من الصوفيين؛ ملاحِقاً أزماتهم العقلية، واضطراباتهم النفسية، وتصارع عواطفهم المتكافئة، وطرائقهم في تغطية تلك الأزمات، وفي التعبير البَعدي عن «اهتدائهم للحقيقة» وعن البطولة.

يَستعمل الدكتور زيعور، في **دراسته للعقل العملي الإسلامي**، طرائق نقدية تُحاكِم وتقاضي. فمنهج النقد عنده قريب من المنهج الذي يتأسس عليه التحليل النفسي أو العلاج للمَرَض النفسي بَعد التشخيص أوْ التوصيف والتفسير. وما كتبه في مجال التربية الإسلامية كان تطبيقاً لذلك المنهج، ثم تحليلاً وتفسيراً هدفهما معرفة الفلسفة النظرية والعملية، وبخاصةِ التربية الشمولية المعاصرة التي تتأسس على العقلانية وثمرات العلوم الإنسانية ونماذج العلم الدقيق (را: قوله في المدرسة العربية الراهنة في التربية، في القيم. . .).

أخيراً، لا يَسعني إلاّ أن أُعرب عن تقديري للاهتمام بالنصوص. فبذلك التنظيم للنصوص وضبطها في «جِسم» أو في «وعاءٍ» سهل التناول، نتغلب على صعوباتٍ كثيرة وتتوفر لنا الفرصةُ للمقارنة ولتجميع المشتّت المتفرّق، وحتى للقراءة المُعيدة وحدها الى الينابيع.

محمد عبد الرحمن مرحبا



تقديم

1 ـ يحتوي هذا الكتاب على قراءةٍ جديدة في مجال **المدرسة العربية في العقل العملي**، أو في الفلسفة العملية حيث النظر العقلاني في الفِعل والخير وما يجب أن يكون؛ أي في قطاعات التربية وعلم النفس التعليمي كما في الأخلاق والقيميات، ومن ثمّ في الفلسفة السياسية وفيما يُجاور تلك القطاعات[1]. وهذا كلّه، بغير أن يكون المُراد، أو المستطاع، فصلُ العقلِ العملي عن العقل النظري. ولا غَرو، إذْ لا عداوة أو هوةّ فيما بين علوم النفس والعقل والمجتمع واللغة والتاريخ حيال **النظرانية** المحضةِ حيث النظر الأشملي في تفسر الأعَمّيات، وفي تغييرها بحسب تكيفانيةٍ متناقِحةٍ.

2 ـ يَنطوي هذا العمل، الذي بين أيدينا، على نصوص الفلاسفة ابتداءً من الكندي حتى الشيرازي. وهكذا نكون قد جَمعنا هنا، في نسَقٍ واحد، خطاب الفلاسفة التأسيسيين، منذ بداياته حتى القرن السابع عشر؛ أي حتى قُبَيل عصرْ «النهضة» [المرحلة الاجتهادية، مرحلة التنوير العربي][2].

والحال هذا، فإنه ستجتمع هنا، وللمرة الأولى، داخل مجالٍ واحدٍ فسيح، شخصياتٌ جديدة كانت غير مكتشفَةٍ أو مطرودةً. سنجد العامري وابن أبي الربيع؛ كما سيَحتلّ مقعداً محترَماً كلٌّ من ن. الطوسي، والدّواني،

(1) التربويات مدروسة هنا بمثابة عيِّنة ممثلة للعقل العملي أو للنظر العقلاني في المايَجب والعَمَل والخير، في الفعل السياسي العادل والارادة والاختيار (الحرية).

(2) قا: فلسفة الأنوار، في أوروبا. ولكلّ من الفلسفتَيْن شخصيتها وتجربتها أو مفاهيمها وطرائقها؛ إذْ لا نقول في فلسفةٍ إنها كاذبة، وفي أخرى إنها صادقة.

والشيرازي. بذلك يَتحقق الفهمُ الواسع للفلسفة العربية الإسلامية الذي استجَدّ فأدخل، بحسب رأيي واجتهادي، شخصياتٍ غنيةً، وموضوعاتٍ وأفهوماتٍ أكثر تحمل معها إشكالياتٍ كانت مَنسية. هنا تَمدّد مجال الفلسفة العربية الإسلامية، وبَرزت إمكاناتٌ لقراءةٍ جديدةٍ أقدَر على الكشف والاستنطاق وتَحرّي الخطابِ من حيث إوالياتُهُ الحِيَلية، وأجهزتُهُ العقلية المباشرة، وإنتاجه للنص في جانبَيْه الرسمي والمُجِفّ (المُصاحِب، المتضمِّن، المعتِم أو اللامفصوح).

3 ـ لا تَهتم مدرستنا التربوية الجهادية، كما سيبدو في هذا الكتاب، ابتأرخةٍ أو بعَرْضٍ وَبَسْط. فليس التوصيفي مرغوبَنا هنا؛ ولا هو أيضاً واردٌ هنا تَقديم عملٍ على غرار قطاع السِّيَر والأعلام أو كُتّاب الطبقات. فالواضح هو أنّ الأجدى هو، في هذه المناسبةِ أو المتَاحة، كشفُ التأسيسي، والاهتمامُ بما لم يكشفه فلاسفتنا القدامى وبما هو جديد ونابع من روح فلسفةِ العِلم المعاصرة، ومن مناهج التجريب والتجديد، ومن الرؤية أو النظرية الشمولانية العقلانية التي تطرحها علينا استراتيجيا المستقبل الإسهامية... وليس طنطنةً ولا هو تكرار أو مبذول الإلماحُ إلى أنّ هموم التربويات هي هموم الفكر الإستراتيجي، أو التكييفاني، أي حيث الانعكاف على الاعتناء بالشخصية الفردية وبالأمة، بالأنا والنحن، بالتطهّر والقفز، بالتعلّم والتجاوز، بالتفسير والتغيير، بالإمتلاكي والكينوني، بالعلائقي والواقعي والمثالي، بالعُصابي والجانح، بالمهمَّش والمعتِم، بالسّويّ واللاّسوي... وما ذلك إلاّ لأنّنا ـ مثلما مَرّ أعلاه ـ نَأخُذ في نسق تفاعلي منفتِح الأخيولةَ والعقل والإحساس، ونُدرِك في وحدةٍ تَبادليةٍ متوترةٍ البيولوجيَّ والنفسي والتاريخي.

4 ـ تَزدحم، في مرجعية المدرسة العربية الجهادية في العقل العملي (العَيِّنة منه هنا هي العقل التربوي)، مفاهيم وتَضمّناتٌ أو مُجِفّاتٌ متأسِّسة كلّها على : اللاوعي الثقافي العربي، فلسفة التنوير العربي (عصر النهضة) وما بعد التنوير (التنوير الراهن المُضاد أو الناقد للمرحلة التنويرية التي أخذت تَتجَلّى قُبيل حسن العطّار ثم استمرت حتى الستينيات)... وتتأسّس، ثانياً، مرجعية مدرستنا المذكورةِ على مقولاتٍ وأجهزة التكييفانيةِ أو الرُّشْدانية، وتشخيص إواليات الإنتاج غير المباشرة (الناقصة، السلبية)، ومناهج فلسفة العِلم

المعاصرة، **وعلم الأخيولةِ** حيث يُؤخَذ العقل و«الصورةُ» والإحساسُ في بنيةٍ تفاعلية. . . كما تهتمّ، ثالثاً، بتثمير علم النفس التكويني وعلم اجتماع المعْرفة؛ فالتطور المعرفي يَرتكز على أُسسٍ بيولوجية وراثية تتفاعل مع الخِبرات البيئية وإضافات العارف المختبِر (تصوراته، تخيلاته. . .)؛ وهنا نُعيد قراءة مبدأ عام أو مقولةٍ نافعةٍ أكثر منها صارمةً دقيقة تدور حول مقارنةٍ، من نوع ما، بي تطور النوع وتطور الفرد، أو بين تعليم الفرد وتعليم الأمة، بين مكانة النفسي والرمزي والعقلاني على الصعيدَيْن الفردي والجماعي. . .[1].

❀ ❀ ❀

1 ـ ما هي التكيفانيةُ الإسهامية في مجال التربية؟ ما هي ـ أو كيف نريدها أن تكون ـ تلك الفلسفة التغييرية أو الفلسفة الرُّشدانية في **التربية**، وفي **القيم**، وفي **الفِعل السياسي**؟ إنّ هذا المشروع، بأجزائه المجتمعة الناقِدة، خطوة في ذلك الاتجاه. قد تكون خطوةً بَخْسَة القيمة، أو ضئيلةَ التأثير؛ لكنها خطوة لا بُدِّيَّة لأنّها تُمركِز النظر والمقاصد على العمل والحركة، على التواصل والحاجات (الفردية والمجتمعية، الأولى والثانوية، الآنيّة والمستقبلية)، على التخطيط للعِلم المؤنَسن المؤنسِن وعلى تعميمه و«إلزاميته» ومجانيته. سابقاً، لقد رأينا أنّ ربط الفكر بالعمل، والتطبيقي بالنظري، والعِلم بالتربية والشمولية، والمعرفة بالأنْسَنة، والاقتصادي بالتكافلي الديموقراطي، مقاصدُ توضع كلُّها في أولويات فلسفة التربية لمجتمعاتنا الراهنة. وهذه الأولويات والقيم الأُفقية تتوازى تماماً مع التربية من حيث هي عملياتٌ متعددة متكاملة، متناقِحة ومستمرة، في المجالَيْن المعنوي والمادي، البدني والعقلي، النفسي والاجتماعي، الراهن والمستقبلي، الجزئي والكلّي. . .

2 ـ مَن هو، بالتالي وانطلاقاً من الفقرة السابقة أو استناداً إليها،

---

(1) رأينا أيضاً، في «**التحليل النفسي والصحة العقلية في المجال العربي**»، أنّ العلاج بالعمل وضبْطِ السلوك اليومي يَصدق على مستوى الفرد كما على صعيد المجتمع المَدني والعلائقية الاجتماعية أي على صعيد الأمة والمجتمع العام. فإعادة التربية (التأهيل، التثمير، الصياغة الإيجابية. . .) الفردية تضيء وتوضِح إعادة التعليم والضبط للمجتمع والفكر العام (را: العلاج السلوكي في تطبيقاته لتعليم الجماعات).

الفيلسوف في دنيا التربية؟ لا نستطيع، عند محاولة الإجابة هنا، التحررَ التامَّ من اللفظانية والإطنابية؛ كما أنّنا لا نستطيع أيضاً المقاوَمة والصمودَ أمام إغراءات **العادة الفكرية** التي تَسحب العقلَ وتجرّ التفكيرَ إلى حيث الذوبان في مقولة المطلَقات. بعبارةٍ أخرى، نَحذر من جعلِ الفيلسوف التربوي بَطلاً، وعقلاً مؤسْطَراً، وصوفياً متحرِّكاً بعقدة حَسَد النبوةِ أو باجتياف قدراتِ الطبيعة والقفز فوق سُنَنها. وبالرغم من ذلك الوعي المسبَق بجدوى الحذَر، فإننا سنقول إنّ ذلك التربوي فيلسوف؛ وهو من ثَم ذو دورٍ تأسيسي دفاعي بِقدْر ما هو، في الوقت عينه، نقداني ومُقاتِل في مجال علم (فلسفة، فَنّ، مَصانع، الثقافة ووضْع الصياغة لاستراتيجيا مقصودُها الإنسانُ في أبعاده وداخل حقله وأمام مصيره والقيم. إنَّ الفيلسوف التربوي إنْ تَجسَّد في فريقٍ، أو في مؤسساتٍ ونَصّ، يَستطيع أن يكون مسهِماً كبيراً في رسْم **«المنهاج»** ـ بالمعنى العربي الإسلامي للكلمة المثقَلة بالمعاني الحضارية ـ وتصحيحه كما في ضبطه اللامتَوقّف أو حيث الإعادة المتناقحة لمجاله ومساره وأدواره، لتاريخه وأفهوماته وطرائقه.

3 ـ إنّ **ضبط الفعل** وسيلة ناجحة من وسائل ضبطِ التفكير والمقاضاة المنطقية. فتنظيم علائقية المواطن طريق إلى تنظيم عقله أو الروابط بين أفكاره، وروابط ذلك العقلِ مع الواقع؛ وإذا استطعنا إعادة التوازن بين الفرد وواقعه، أو بينه وبين حقله (زملائه، مهنته، عمله، تعامليته، تواصليته. . .)، في علاقة متساوقة منطقية فسنستطيع إعادة تشييد علاقة منطقية داخل عَالمه الذهني وداخل طرائقه أو قدراته العقلية.

فالعقل العملي المنطقي (السويّ، المدقِّق، المتساوِق) يَعني وجود عقلٍ نظري دقيق منظَّم منظِّم؛ وبالعكس. كذلك فإنّ إعادة التأهيل ـ أو إصلاح البنيةَ والطرائق والذهنَ (بل الشخصية برمتها) ـ لأحدهما إعادة ضبطٍ للآخر. وإعادة تأهيل السلوك المنجرح تكون إعادة تأهيلٍ للعقل أو للذات بأجمعيتها. يَصحُّ ذلك على صعيد الأفراد، كما وعلى صعيد الأمم أيضاً؛ فمن طرائق إعادةِ تأهيل (تربية، تعضية أو ضبط) المجتمع أو الأمة نَذكر الطريقةَ التي تُعلّم السلوكات الناجعةَ والأفعال المنضبطة للأحزاب والنقابات أي في مجال الجمعيات والحلقات والتّجمّعات المَدَنية القائمة بين الدولة والمواطن. في

المجمَل، ليس من العقلاني بشيءٍ نَظرٌ يَعُدّ العقلَ النظري، أو ما قد يُظَنّ أنه فكر محض أو فلسفة محضة (صافية، نقية، خالصة)، أعلى أو أدنى من العقل العملي، أو مستقلاً، أو أنّية، أو ماهيةً متعالية.

❀ ❀ ❀

1 ـ ربما لن يكون من المُضجِر، أو قليلِ الجدوى والمردود، الإلماعُ إلى الخطاب الذي صار أساسياً ومن «تقاليد» القول بالمدرسة العربية (التوجّهات العامة، التنظير إنطلاقاً من المحلي والتاريخي تبعاً لمناهج الدراسة المعاصرة. . .) في التربويات؛ كما في علم النفس، والعلاج النفسي. يُزاد علىَ ذلك الخطاب، أو يَنتجُ عنه ويَفرضه، قولٌ عقلاني كُلّي يُحلِّل ويوجِّه النظر والمناهج إزاء شبكةٍ من العلائق بين حاضر هذه المدرسة والتراث التاريخي؛ ثم بينها وبين المنتوج الراهن في «**دار الفكر العالمية**». فمن شواغل تلك المدرسة، ثمة تأرخةُ الجذور أو الخبرات والتجاربِ الأساسية؛ ومن ثم إعادةُ التأويل والاجتهاد، أي النقدُ الإستيعابيُ وإعادةُ ضبط عمليات التفاعل والاستجابات والردود على المثيرات والمتحدّيات. فعلى سبيل الشاهد، إنَّ العادات في التعليم و«التأديب» أو في التربية والتعاطي مع الطفولة، عند البدو في تونس[1] أو في الأرياف والأوساط الشعبية حتى إبّان الأربعينيات، شاهد على تجربةٍ محلية، وعلى شخصيةٍ تاريخيةٍ منسجمة ولها مجالها وطرائقها ومرجعيتها. هذا، بدون أن يكون الاهتمام بتلك التأرخة مقالاً أو موقفاً نظرياً مؤداه أنّ التاريخي هنا هو ما يجب تَحيينه وتَزمينه أو ضَخّه وتطبيقه. تخضع للمحاكمة عينها، أو لأصول النظر والتقييم عينها، التحليلاتُ التي قَدّمناها في الحلقات السابقة من «**مشروع العقل العملي في الفكر العربي**»، ولا سيما التحليلات المقارِنةُ والهادفة إلى النقدانية الاستيعابية، لقطاع التربويات الفقهية. فليس الاهتمام بذلك القطاع، وبقطاع التربويات الصوفية[2] أو الاجتماعية التاريخية. . .، محتِّماً إلى القول بقيمته الإيجابية أو إلى إمكان إحيائه وجدوى

---

(1) را: المرزوقي، مع البدو. . . في حلهم وترحالهم، صص 11 وما بعد (الفصول حتى 4).

(2) من المفترض أن يُخصّص لها موقع داخل النسق العام لقطاع التربويات ضمن العقل العملي. را: الحلقة الخاصة من هذا المشروع والتي تكرّسَت لدراسة طاش كبري زاده من حيث هو ممثِّل للتجربة العربية العثمانية.

«بَعثه» وتأويله وتقليب أدوات الاجتهاد فيه. باختصارٍ يُعيد التوضيح ويُسدِّد التصور العام، لا يُقال بوجود **علم تربوي عربي**؛ بل بوجود توجّهاتٍ كبرى مُمذهَبة، وتُمنهِج الخِبرات المتفاعلةَ مع المنتوجات والمناهج المعاصرة. ولا نقول بعلم نفسٍ عربي؛ فلا مكان لقولٍ بِتابعية، أو بجنسية وقومية للعلم. والعِلم عامٌ؛ ودراسة نظامية، أو دراسة نَسقية وتبعاً لطرائق. وتأرخة الطرائق الشعبية المتراكمة، أو إعادة قراءة المدوّنات الموروثة، في مجال العلاج النفسي، دراسة لا تعني، مَرّة أخرى، التَلبُّث عند تلك المرجعيات والمفاهيم والطرائق، ولا عند تلك التصورات في التفسير أو في السببية والمحاكمة والتثمير.

2 ـ من أجل فهم هذه الحلقة، من «مشروع العقل العملي...»، يُجْزي الإنفتاحُ أو نَتَسدّد بالانفتاح على كتاب «الحكمة العملية أو السياسة والأخلاق والتعاملية...»؛ وبمحاورة كتاب «التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية». ذلك لأنّ الكتاب الأول يَتخصص في دراسة الحقل الاجتماعي الاقتصادي، كما السياسي والعلائقي والأخلاقي؛ بغير إغفالٍ لمحاكمة منتوجات ذلك العقل وأجهزته أو طرائقيته في التصور وعاداته في التفكير والتكييف والمقاضاة.

3 ـ غُرَف هذا الكتابِ ثلاث: تَنطوي الأولى على اجتهادٍ بطرائق معاصرة لمجالٍ من مجالات التربويات هو «**المدرسة الفلسفية التأسيسية**» في التربية. أمّا الأهَمّ فهو، في اجتهادي، النصوصُ التي أُقدّمها بمثابة نَصٍّ واحد، أي كخطاب مشتَركٍ قَدّمه «**أهل النظر**» الذين ازدادوا هنا عدداً وتَواضحاً بدخول العَامري وابن أبي الربيع والشّهرزوري؛ وبالعمل التراكمي الذي أنتجه فيما بعد الدواني والشيرازي. كما أعُدّ هذا الخطابَ في الفلسفة التربوية أداةً لتوسيع معنى الفلسفة العربية الإسلامية، ولكشف بعض قَسَماتها أو لفهم بعض جوانبها «العملية» والتطبيقية في مجال صياغة الإنسان وتفسير المايَجب واكتساب الفضيلة. **ورُمنا هنا استكشاف** الجوانب الرّقيقة، أو مَن كانوا مهمَّشين، داخل العقل العملي. أخيراً، سيكون المَقصود إذَن، «توصيف» السياسة (التدبير، التعاملية) التي كانت تُرسَم من أجل بناء علائقيةٍ يَنبَغيةٍ (واجبةٍ، مثالية) حيال المرأة، والخَدَم، والوالدَيْن العجوزَيْن (أو العجائز، بعامّة)، والأقارب، والجيران؛ بل وأيضاً: الدخل والخرج أو الاقتصاد، والخير في كل مجال.

الكتيّب الأول

الفلسفة العملية أو النّظَر في الخير
من الكندي حتى الطهطاوي

(قطاعات العقل العملي في أُسسه
ومَعْنَيَيْه التأسيسي والراهن)



1 ـ العقل العملي هو الذكاء البشري مطبَّقاً على الممارَسات، كما يجب وكما يَنبغِي أن تكون. فهنا عمل أو عمليات للقدرات والمهارات، أو للإنسان بكلّيته وأبعاده، وبشخصيته من حيث خبراتها وتفاعلها مع البيئة، على كشف العلائق ومن ثمّ على إعادة ضَبْطِ وَبَنْيَنَةِ تلك العلائق (را: الرّوابطية، النظرية في التواصل). والعقل العملي نَظَر على وجهٍ أجْمَعي أشْمليّ في المثالي والمايَنبغي لمجالات تدبير الإنسان نفسه وولده، وللإقتصادي والسياسي؛ أو للسلوك والفعل، للخُلُقي والتربوي والاجتماعي، للعلائقي بين السلطة على الذات (النفس، المواطن) والسلطة العائلية وسلطة السياسي. والعقل العملي نَظَر وتدبُّرٌ فيما يتجاوز الموقف الشخصي، والوضعية الجزئية، والفِعل الراهن المباشر الخاصّ والمُفرَد. من هنا إمكان للقول إنّ الخطاب هنا **نشاط فلسفي**، وأحكام معيارية، ومقال في تنظيم الفِعل والعلائق والمجمَل كما في تنظيم العقل والقوى أو في ضبطٍ أعمّي أشْملي للذات والحرية وللسلطة، للآدابية والمعايير والمعرفة.

ظَهَرَ الخطاب التأسيسي، كما سنرى في الفصول التالية، على يد الفارابي؛ واستمرّ ذلك الخطاب مثمِراً وجِذوةً حتى الدواني والشيرازي ومن بَعدهما في الفكر التركي والفارسي والهندي (الأجنحة الكبرى للذات العربية) حتى الطهطاوي؛ ولا أعتقِد أنّ الأصولانية المعاصرة معادية أو غير متحركةٍ بوقود ذلك الفكر السياسي وما إليه من قطاعاتٍ أخرى للعقل العملي العربي الإسلامي التأسيسي. لم نتوسّع، في الفصول التالية، في إعادة مَعْنيةٍ أو في

قراءةٍ راهنةٍ للإنتقال والإنزياح من التأسيسي إلى التجربة الراهنة (مروراً بالتجربة الاجتهادية). ولم نتوسّع أيضاً، في تدبّر العقلِ العملي الإسلامي في مجاله الهندي؛ ولا في مجاله التركي. إنّنا نأخذ كل تلك المكوِّنات في مُجمَلٍ، وفي أجْمعيةٍ أو في وحدةٍ مترابطة. هذا، بغير أن نشير إلى اللااستمراري والهوّات، إلى المفاصل والفواصل داخل الشخصية الكبرى للحضارات الإسلامية ولتجاربها التي، وعلى غرار الشخصية الفردية، تعرف التطور والأزمات والقفزات .أو الانقطاع والفواصل والتنوّعات بغير أن تفقد الوحدة والطابع العام والهوية أو الذاتية.

3 ـ العقل العملي هو، إذَن، وكما مَرّ، الفلسفة العملية التي تبقى أساسية، في التجربة العربية الراهنة مع «الفلسفة النظرية» أو مع «الفلسفة المحضة»، في إغناء هذه الفلسفة وتجديدها وإعادة فهم خطابها ونصِّها.

4 ـ ليست فلسفة التربية هي الفلسفة العامة؛ ليسْت التربية سوى قطاع من الفلسفة العملية. وما بين التربية والفلسفة أو ما بين فلسفة التربية والفلسفة تواصلٌ وتَناصح، أو تَظافر وتَضافر وتَغاذٍ. ففي الفصل الأول، أدناه، إضاءةٌ للمدرسة العربية الراهنة في التربويات. تهدف تلك الإضاءةُ إلى نقد الأُسسِ والنظريةِ أو الخطابِ الذي قَدّمه فلاسفتنا، فبذلك يَبرز الجديد والمختلِفَ اللذان يَسِمان التجربةَ الراهنةَ حيث نعطي مدلولاً متنوعاً متعدِّداً وتنويرياً، أو تكييفانياً ورشدانياً، مستقبلانياً ومؤنَسناً، لمصطلحاتٍ تربويةٍ عديدةٍ دخلت إلى الفكر المضطرِم. من ذلك: المعلّم، المادة التعليمية، العملية التربوية، العلائقية، الآدابية، مقاصد التَّمَدْرس، المناهج والآفاق، الكتاب والتقنيات، الإنسان، البيئة، الألوهية، الإرادة والحرية، الوجود والمصير، الاستنجاح والعَمَل، السلطة، تحرير الذات وتحقيقها، تحرير المجتمع، الخير. . .

5 ـ ذابت سياسة النفس، وهو قطاع كان بارزاً داخل قطاعات العقل العملي عند الفلاسفة (وحتى عند أهل الفقه والعبارة والآدابيين والوِعاظيين)، في علم الأخلاق ومن ثَمّ في فلسفة القيم. لقد قَسّمنا هنا الفكرَ أو العقل الأخلاقي إلى مذاهب؛ فقدّمناها في نظرياتٍ واسعة، أو في تَوجّهاتٍ عامة وأنساقٍ، في إشكالياتٍ وأُفهوماتٍ تكاملية منفتِحة. : .

6 ـ أمّا **القطاع العائلي** بشتى فروعاته (سياسة القوت، الزوجة، الولد، الخَدَم، الأقاربية) فلم يَكن يُعَدُّ قسماً من الفلسفة عند كثيرين من فلاسفتنا (ابن باجة، ابن رشد، الشيرازي. . .)؛ بَيد أنّه مقدَّم هنا (أدناه، في الفصل الثالث) كدراسةٍ بالشاهد للعقل العملي. ومن السّوي أنّنا، في التجربة الراهنة، لا نُغفِل دور العائلة في التربية ونَقْل الخبرات واللغة والماورائيات، كما في الأخلاق وجَمْعَنة الميول والغرائز ومن ثَم رَوحَنتها أو إرفاعها إلى الروحاني والمنفتِح. المراد أنّ القراءة للتأسيسي قراءة في الوقت عينه للراهن والمستقبلاني، للمحتمَل والمتخيَّل كما للتاريخي والنفسي.

7 ـ قطاع المدينةِ الفاضلة **جنسٌ أدبي** أنتجه الفكر العربي الإسلامي؛ إنّه مجال فكري، رخو أو مائع، تولَّدَ من إعادة بَنْيَنَة الفضاء الثقافي على نحو تأملي. وجهازه الإنتاجي كان المخيال، والتصوّر للمرغوب، وقوالبُ الصوفي أو الشاعر أو الواعظ والمواطن العوامي الشعبي والحِلم والرمز في تخيّل البطَل (الإنسان الكامل أو المتألّه، أو الرّب الإنساني، أو الإنسان الرّباني، القطب، الإمام، المنقِذ، الآتي أو المعوِّض المبلسِم للإنجراحات). نجح الفكر العربي الإسلامي في بناء ذلك القطاع؛ وأُعجِب به الأوروبيون الوسيطيون؛ وربما استمر بتواضع وحشمة داخل الفلسفة التي دَعَت إلى السلام بين الأمم في أوروبا حتى إبّان القرن الثامن عشر:

أ / أبرز ما يُميّز تقسيم المجتمع، عند فلاسفتنا، كما سنرى في الفَصْلَيْنِ الرابع والخامس، هو أنّ «المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل، وذَوو الألسنة، والمقدِّرون، والمجاهِدون، والماليّون. **فالأفاضل** هم الحكماء والمتعقّلون، وذوو الآراء في الأمور العظام. ثم **حَمَلَة الدين وذوو الألسنة** وهم الخطباء والبُلغاء والشعراء والملحّنون والكُتّاب ومن يَجري مجراهم وكان في عدادهم. **والمقدِّرونْ** هم الحُسّاب والمَهندِسون والأطبّاء والمنجّمون ومن يجري مجراهم. **والمجاهِدون** هم المقاتلة والحَفَظة ومن جرى مجراهم وعُدّ فيهم. **والماليّون** هم مكتسِبو الأموال في المدينة مثل الفلاّحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم»[1].

(1) الفارابي، فصول منتزعة، صص 65 ـ 66.

ب/ ما هو الأول أو الأهم في تربويات العامري، أو في قطاعات العقل العملي عند الشيرازي وسائر الفلاسفة العرب الإسلاميين بعامة، **السياسي أو الماورائي**؟ هل الأولوية للنظري والفلسفي أم هي للعملي والإجتماعي؟ وبعبارةٍ أقصر، ما هي مكانة العقل العملي داخل النسق الفلسفي أو النظام المغرفي الذي أنتجه فلاسفةٌ من قَبيل الفارابي والعامري وابن رشد والشيرازي؟ والمُراد أيضاً: هل السعادة، التي هي «الخير على الإطلاق»[1]، مشكلة ما ورائية أم سؤالٌ سياسي إجتماعي؟ من السهل أن أُدافع، الآن وهنا، عن رأيٍ قديم يُعطي للسياسي أولوية مستورة أو ترجيحاً يسيراً قَلِقاً. بيد أنّي لا أُخفي قلة ثقةٍ بالطريقة في عملية طرح السؤال؛ فمن الصائب والمُمنهَج أن لا نَقع في أُحروجةٍ، أو ازدواجيةٍ قاطعةٍ، أو في إمّا وإمّاويةٍ بتّارة. لا نَهرب هنا، ولا نعود للوقوع في التوفيقانية؛ فالقضية قضية نسقٍ مفتوح.

ت/ إنّ **الرئيس الفاضل** في المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة، في تفسير محتمَلٍ أو فهم حاضرٍ، أي في معنىً ما من المعاني المسقَطة على مفهومٍ قديم، قد يَعنّي عند فلاسفتنا الذين دَرسناهم (الفارابي، ابن سينا، العَامري، الشيرازي وغيرهم) النبيَّ وحده وفي الدولة التي أسّسها ثم ترأسها إبّان حياته. في هذا المعنى يكون الرئيس الكامل، بعد النبي، موضوعاً غير مَدروس؛ ومتروكاً لم يُنظَر فيه. وفي مطلق الأحوال، فلعلّه جائز ومستساغ اعتبارَ الرئيس، في منظور الفلاسفة أولئك، مواطناً يُطلَب منه أن يَترفّع ويُخْلِص وأن يكون أحد الإختصاصيين الممتازين؛ في هذا المنظورِ تكون مبالغة الفلاسفة مَرَضاً لفظياً أو نوعاً من تكديس اليَنْبَغيات والمرايا نظرياً ومن حيث المبدأ (قا: الخصال المطلوبة من الزوج أو من المعلّم؛ قا: قطاع الوصايا والوِعاظة وآداب المرايا المرفوع إلى أصحاب الشأن. . .).

تبعاً لهذه القراءة، على الرغم مما قد يبدو فيها من تَعسفٍ أو مجانية أو اعتباطية، نستطيع تجاوز الفهم السائد الشائع الذي يرى أنّ الرئيسَ في

(1) م.ع.، ص 46.

المدينة الفاضلة هو الذي يعطيها معناها وحقيقتها، وأنّه هو قاعدتها وتاجها أو المنطلَق والمنتهى فيها. وفقاً للقراءة الجديدة هذه، المَبْنِيةِ على الفَهْم الجديد للرئاسة والرئيس في المدينة، وحيث يُعطى لخصاله ثم لوظائفه المعنى الواقعي الممكن أي الذي كان متحكّماً في تلك العصور الإسلامية، فإنّ علائقية الرئيس بالمجتمع والتاريخ أي بالناس والأمة أو بالسلطة والشريعة تغدو علائقية أُفقية وحيّة ومفسَّرة. في اختصار، إنّ تفسيرنا للمصطلح والمرجعية، في مجال الرئاسة الفاضلة، قابل لأن يكون تفسيراً رافضاً للنظرة السائدة المتحكّمة التي مؤدّاها أنّ الرئيس عند الفلاسفة شخص قادم من خارج الزمان والمجتمع، أو مفروض ومعصوم؛ أراهُم لم يقولوا إنّه شبه إلٰهي، فلا هو متميّز وكَرَامَتي (لَدُني، كارزمي، ملهَم، قطْب، غوث، صاحب الأمر أو الحق أو الزمان أو العصر). إنه لمن السويّ أن تعطى المصطلحات القديمة معنىً منفتِحاً؛ لا سيما إذا كان في الإثارة المعاصرةِ لموضوعٍ قديم، مُعتمٍ أو غير واضح، شيء من السّداد والحقيقة والمَغْنية الجديدة.

ث/ تَغيّرَ، في الفكر السياسي المعاصِر، معنى كلمة الرئيس وفِعلِ السلطة وطبيعة السلطة بقدر ما أنّ معنى وحقيقةَ المجتمع تَغَيَّرا أيضاً. وتَغَيّرت مقاصدُ الاجتماع البشري، ومكانةُ المهمَّش، والعلاقةُ داخل شرائح المجتمع وبين المحكوم والحاكم، والعلاقةُ مع الألوهية والنظرُ إلى التديّن... كما أنّ النفس، وقوى النفس، ومعنى العقل، وتصور المعلّم المثالي والأب المثالي، ومفاهيم عديدة أخرى قد تَغيّر معناها وحقيقتها وعلائقيتها. وانتقلت إلى مجالٍ معرفي مختلِف، أو إلى قواعد وقوالب إنتاجية مختلفة، مصطلحاتٌ أخلاقيةٌ عديدة. فقد أخذت مكاناً جديداً، أي غير استمراريٍّ للمعنى المعهود وللموقع التأسيسي، مفاهيمُ من مِثْل: الفضيلة، القيمة، السعادة، الجسد، اللذة، المذهب في الأخلاق، النّص، الخطاب، الحقيقة الأخلاقية، الإنسان، العاطفة، الأهواء... يبدو لي، أخيراً، أن فلاسفتنا آمنوا، بغير أن يُظهِروا أو يَعوا، بأنّ التكاليف الدينية والسلوكات الاجتماعية الناجحة المستقيمة تُغيِّر في مصير الإنسان أو في نقله من الشرّ إلى الخير.

8 ـ والخلاصة؟ إنّها خطاب يغلّب، ولو طفيفاً خفيفاً، الإرادة والحرية على الشروط الموضوعية في عمليات التفاعل مع الخِبرات أو التاريخ والتطور ثم مع البِيئة. كما أنّ تغليب الفِعل التضافري والأفقي بارز أيضاً وحاكمٌ في العلائقي والتربوي، في المعرفي والسياسي، في الاقتصادي والاجتماعي، في الأبعاد النفسية والعقلية والتاريخية للإنسان والإنسانوي... يوصِلنا هذا الخطاب في الفرد والعلائقية والكُل إلى خطاب في الفضاء المشترَك المنفتِح؛ فالعربي على سبيل الشاهد، ومن بعده الأوروبي الوسيطي، كان يقرأ ويَتحرك أو يَتنفس ويتغذى ليس من اليوناني بل من فضاءٍ مشتركٍ هو: عربي إسلامي، ويوناني وثني، وهندي، وفارسي، وعناصر ثقافية تاريخية أخرى. كل ذلك يؤخَذ معاً، وفي وحدة تُتيح الإنتهال بغير انتساب قاطع بتّارٍ إلى أيٍّ من تلك المكوِّنات... يَتوضّح ذلك أيضاً في اعتبارنا أنَّ الكلاميِّين، ومِثلهم فَعَل أيضاً الصوفيون وفلاسفتنا وطوائفنا الدينية وفقهاؤنا وحتى الشعراء، صاغوا مجملاً خاصاً سَهّل على كل منهم الانتقال من اتجاهٍ إلى اتجاه أو من فرقةٍ إلى فرقة، ومن مذهب إلى مذهب أو من طائفةٍ دينية إلى أخرى. نجدُ التداخل والخطاب المشترك عند المدارس أو المذاهب؛ ونجد ذلك أيضاً في قطاعات العقل العملي.

9 ـ في المُجمَل، نريد للعقل [= الذكاء] أن يكون حراثةً في الواقع، وأداة حرثٍ أو إنتاج، وطريقة في شرحٍ أو ربط العلاقات، وفي تفسير العوامل، وتحقيق الحل للمشكلات، وفي التكيّف مع الذات والنّحنُ وحيث الآخر وفي الحقل. إنَّ الهوة بين العقل والواقع، أو بين المحض والتطبيقي أو بين الفكر واللغة، هي ما تتجاوزه العقلانية الراهنة. حتى **العقل الفعّال** صار يعني، في الفلسفة العربية الراهنة، فاعليةً منغرسةً في الشروط وطاقةً أو مهارةً تتأثر بالأوضاع والحقل والعوامل الموضوعية. إنّ يقينياتٍ وماهيات، أيْساتٍ ومفاهيم ما ورائية عديدة، إنزاحت وانتقلت؛ صارت تتفسّر بالبيئة والمجال أو صارت تؤخذ كمنتوجٍ للوقائع والعياني وحتى للبياني عينه.

10 ـ يقول الفارابي في «تحصيل السعادة»: «كان هذا العلم في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يَزل إلى أن انتقَل إلى السريانيين، ثم إلى العرب». إذا صَحّ

هذا المعنى وَالمسار، للفلسفة عبر العالَم والتاريخ، فقد لا يكون شطحاً فارغاً القولُ بأنّ الفلسفة التي انتقلت من العرب إلى أُوروبا ثم عادت من هناك متوهّجةً إلى العرب على يد الطهطاوي، تستطيع أن تَتَوقّد أكثر أو تَتثوّر وتَسطَع بقوةٍ، في المستقبل القريب، على أيديهم وفي بلادهم[1].

(1) الفارابي، تحصيل. . .، ص 88؛ وذاك العِلم [= الفلسفة] هو «أقدم العلوم وأكملها رئاسةً، وسائر العلوم الأُخَر الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العِلم».



الفصل الأول

مدخل إلى المدرسة العربية المعاصرة في التربويات والفِعل وصُنعِ الإنسان الحُرّ

(نحو إعادة ضبط العملي والفِعل والمايَجِب داخل التربية الجهادية أو الرشدانية)

1 ـ ليس مقصودَنا قولٌ بإمكان قوميةِ علم عربي في التربويات، أو في ميادين العلوم الطبيعية؛ المُراد هو خطاب مَدرسةِ عربية، أي مقال في توجّهاتٍ وإطاراتٍ مستقلةٍ منفتِحة، وفي اهتماماتٍ بالمحلي والتاريخي والمتميِّز المميِّز لا تَستبعِد الأشملي والأعَمّي بقدْر ما تحاورهما وتتغاذى معهما.

2 ـ استقلّت التربويات، في تجربتها المعاصرة، ثم الراهنة، عن الميادين الكثيرة المتداخِلة المكوِّنة للعقل العملي. وصارت العلاقة بين كل من تلك الميادين المستقلة فيما بينها، وعن الأمّ أو الأرومة، واضحةً لأنها صارت محدَّدة التخوم والترافد؛ فهي كلها تتبادل التعزيز والتناضح أو الثروةَ والأدوات داخل تكييفانيةِ استراتيجيةِ الأبعاد والآفاق والمفاهيم.

3 ـ ربما يكون اعتبار التربويات ممثّلةً للعقل العملي، أو لعلومه الكثيرة (السياسة، الأخلاق، الاقتصاد، علم الفِعل اليومي، الآدابية...)، طريقةً ناجحةً عملية. فدراسة العيِّنة مدخَل من نافذة لمعرفة الغرفة، وفهمٌ للقَطْرة من أجل فهم الكثرة؛ وبذلك تَسهل أيضاً عملية إعادة الضبط والتأهيل للمجمَل بواسطة تعميم إعادة التثمير والتسمية للعيّنة. فالنجاح في ميدانٍ صغير عُرْضةٌ لأن يُعَمَّم ويَنتشر؛ وتَشعّ القوة المتحققة في جزءٍ على الكُلّ، واكتساب مهارةٍ يرتَدّ نفعاً على الأنا وعلى النحنُ وما بينهما من حلقاتٍ إجتماعية.

الفقرة الأولى

1 ـ أنا أُريد لهذا الكتاب، وهو الحَلَقة الثامنة من مشروع **«العقل العملي في الفكر العربي»**[1]، أن يكون إسهاماً في إعادة قراءةٍ للتربويات العربية الإسلامية تَوخّياً لتَشخيص السويّ واللاسوي، العِلمي وما هو رمزي ومتخيَّل، العقلاني والأسطوري والأيديولوجي. فأنا، في جملةٍ أخرى أوضَح، أُنقب عن الطفلي والإعتمادي، عن العلائقي الوالِدَيْني [الوالِدي] والتواصلي المكوِّن لكل الأطراف أي التضافري، عن **مقامات** الراشدي والاجتماعي والواقعي داخل الذات وفي الوعي الفردي كما الجمَاعي واللاواعي.

من المُجدي كلُّ كشفٍ عن القوى المحرِّكةِ في التربويات العربية الإسلامية، ويَتحتّم الكشف عن المشكلات والصراعات إنْ مع البيئة (المحيط، الحقل، المجتمع) أم مع التجارب المخزونة ومع الطموحات للنحن. وسيكون مُجْدياً، ومن ثم سلاحاً أو قدرة من أجل البحث عن الحقيقة في حد ذاتها، ثم من أجل فلسفة النقد الاستيعابي التثميري، استكشافُ القوالب التي انتَجَت الخطابَ التربوي أو التي أسَّست ذلك التفكير وصَقَلت غرارَه وجهازه المنطقي أو شَكّلت أنسِجَته وقوانينه وبنيته **(لا وعيه المعرفي والثقافي)**.

2 ـ الكتابُ هو، إذَن، نَظر شَمّال عقلاني في التربويات. إنه منتوجُ الفلسفة العربيية الراهنة في الفكر التربوي؛ أو هو من المَداخل إلى المدرسة

(1) التربويات مأخوذة، في ذلك المشروع، كعيّنة ممثّلة للفلسفة العملية أي للعقل العملي الذي هو الحقل العام، والأجهزة المُنتِجة، ونَسقُ العلائقية؛ هو قطاعات السياسة (النفس والمنزل والأمة والمعمورة).

العربية في فلسفة التربية. ذاك ما يُحدد، كما سنرى، منهجيته ورؤيته في صياغةٍ للعلاقة بين هذه الفلسفة التربوية وتاريخها؛ ثم بين قراءتنا المقترحة هنا ـ وفي الحلقات السابقة من هذا المشروع ـ وبعض القراءات التي راجت وأتت تَقريظيةً دفاعية أو أيديولوجيةً ومن ثم غاسلةً مبرِّرة أي منتوج تصوراتٍ توفيقانيةٍ وتلفيقانية. أمّا **العلاقة الثالثة**، التي تؤسِّس الطرائقيةَ والتوجّهاتِ لقراءتنا هنا، فهي التي تَحرّكت وتحيَّنت، في الفكر العربي الإسلامي ثم في التجربة العربية الاجتهادية، بين التربويات والفلسفة[1]. لكأنّ العلائقية، من حيث هي كلٌّ تبادلي وتَواصُلٌ تَفاعلي، تُمثِّل استراتيجيةَ الفكرِ أو تكشف عن مجمله وبنيته؛ ذلك أنّ الروابط مع الماضي أو مع المحتملَ والمستقبَل المرغوب، مع الذات والحقل والأمم المغايرة أو مع الشرائح والطوائف الفرعية للمجتمع الواحد، هي الشاشة أو الجهاز الكاشف للمفاصل وشبكة الديناميات وللمكوِّنات التحتية. . . معرفةُ شبكة الروابط تبدو بمثابة معرفة للركائز والعناصر، للتماسك وللبنية العامة، للأجهزة والقوالب أو الآلات.

3 ـ لم تُقرأ تجربة الفلاسفةِ المذكورين أدناه منعزلةً داخل النسق العام للفكر التربوي العربي الإسلامي المقسَّم، في تحليلي، إلى قطاعاتٍ متشابكةٍ تبادلة هي: الفلسفة، التيار الاجتماعي والتاريخي، الفقهيات، التقميش والعِرفان. والأهَمّ أيضاً، من جهةٍ ثانية، أننا لا نقرأ تجربةَ الفلاسفة، في صياغة الخطاب التربوي، منعزلةً عن تجربتهم التنظيرية والتطبيقية في مجال **العقل العملي** المقسَّم، هو بدوره، إلى قطاعاتٍ هي: التربية وعلم نفس المتعلم، تدبير المنزل والذات والمدينة (الدولة)، السياسة (سياسة النفس والمنزل والاقتصاد)، الأخلاق، **التعاملية** (آدابية التواصل، يَنْبغيات العلائقية الاجتماعية)، **الوعاظة** (المرايا، الأمر بالمعروف. . .)، قطاع النوادر والحِكَم (الوصايا والمأثورات الكلامية المسكوكة)[2]، الما يجب أن يكون.

4 ـ قطاعات العقلِ العملي تتداخل وتتواضح؛ إنّ تجزئتها ـ وهي عادة

---

(1) هذا التداخل والتواضح، أو التغاذي والتناضح، بين قُطاعَيّ العقل (العملي والنظري) مأخوذَيْن في نَسق أجْمعي واحد موضوعُه هو المحور في «الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية. . .».

(2) را: كا. ع، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية. . .

فكرية قَدّمت فوائد لكنّها توقِع في الجزئي والتفاصيل أو في الأمبيريقي (التّجرّبي) والتقطيعي ـ لا تعني أنها قطاعات منفصلة متباعدة وفاقدة الوحدة. إنْ أخَذْنا التربويات كممثّلٍ للعقل العملي، أي كنقطةٍ تُمثّل السائل، فهذا دليل على أننا نقول بالنسق التفاعلي المنفتِح الذي هو أجموعةٌ من العناصر المترابطة التي تؤخَذ معاً، وبتبادلٍ فيما بينها وداخل شكلٍ عام، بل وبتبادلٍ أيضاً مع هذا الشكل الأجْمعي الكُلّي أو مع البنية.

هنا نجابه مشكلاتٍ فكرية هي من القبيل الشكلاني أي مشكلات مرتبطة بالمنهج والبنية، بالأجهزة وبما هو علائقي وترابط غير منظور بين الممارَسات:

أ/ ما هي العلاقة بين **قطاعات العقل العملي**؟ إنّ بين التربويات والاقتصاديات (علم الاقتصاد) والأخلاق والسياسة ـ إنْ في الفكر العربي الإسلامي أمْ في التجربة المعاصرة ثم الراهنة ـ علائق وشيجة هي منفتِحة وتبادلية. لا يُردّ أحدها إلى الآخر؛ فلا عداوة ولا إقصاءَ متبادَلاً. لكنْ إذا كان أيّ منها غير قابلٍ للذوبان في غيره، ولا في المجمَل العام والبنية، فذلك لأن التخصص هنا هو المرغوب والمثمِر. من جهةٍ أخرى، وبعد ذلك الغوص في الاختصاصات، يعود كل من تلك القطاعات أو الميادين الفرعية إلى الجِذع المشترَك فيتبادل معه التعريف والتعزيز: يُعطي العلم الفرعي للعقل العملي ثمرات الاختصاص، ويُعطي العقل العملي للميدان الفرعي التوليفة والرؤية الشمّالةَ ومناهج المحاكمة، ثم التقييم؛ بل وأيضاً طرائق الإنتاج وعادات النظر والتفكير والمحاكمة.

ب/ ما هي العلاقة داخل العقل العملي بين **مراحله الثلاث**: التأسيسية، ثم الاجتهادية، فالجهادية (الراهنة، ما بعد الاجتهادية أي ما بعد التنويرية النهضوية. . .)؟ إنها علاقة الفلسفة بتاريخها، وعلاقة الفكر العام أو العقلي العملي بتاريخه؛ وهي علاقة مختلفة عن علاقة العِلم بتاريخه. ومن المبذول المكرور هنا، في هذا المجال، سيولٌ من الألفاظ تتكلم عن القَطْع والوصل، عن التراكم أو الاستمرار؛ وذلك نقلاً إلى العلوم الإنسانية للكلام عن الإنفصال بين الفيزياء المعاصرة والفيزياء النيوتونية والفيزياء الكلاسيكية (ما قَبل نيوتن). ويَغزر أيضاً كلامٌ يُرَدّ إلى فلسفة العلم المعاصرة، وإلى الحتمية بمعناها الراهن أو حيث القانون والمادة والسبب والعلائق والرياضيات في الحقل المعرفياتي الراهن.

إنّ علاقة العقل العملي المعاصر بتاريخه هي هي، في تحليلي، علاقة الإنسان بتجاربه وماضيه، بخبراته الطفولية ثم عَبْر حياته المتفاعلة مع الحقل والثقافة والعلائقية. قد يكون من قَبيل التكرار الوظيفي إعادة القول هنا إنّ الحالة اللاسويةِ (العُصابي) توضِح لنا ضرورة استيعاب التجارب القديمة وإعادة مَعْنَيَتِها ثم إعادة تثميرها إنْ شئنا العلاج أو إعادة تأهيل الحالة العصابية. فذلك الاستيعاب، أو إعادة التأهيل للماضي، عمليةٌ تكييفيةٌ مع الذكريات والخِبرات القديمة ومع الحقل الراهن ومن أجل المستقبل المعافى.

جـ/ ما هي العلاقة بين **فلسفة التربية المعاصرة**، كممثّلةٍ لنسيج العقل العملي المعاصر **والفلسفة المعاصرة** أو، بحسب تحليلي، المدرسة العربية في الفلسفة؟ إنها علاقة وسَّعت معنى الفلسفة... فالتربويات وإذْ هي تخصّصت جَدّدت وأغنت الجذع أو النبع أو البنية. فالتفرّعات أو التشعّبات، الميادين الجزئية أو الهوامش والحواشي، فَرضت التغيير على المجمَل أو أعادت صياغته وبَنْيَنَتهُ. بكلام أخصَر، حَتّمت علومُ العقلِ العملي المعاصرةُ على الفلسفة ضرورةَ إعادةِ الضبط الذاتي، وإعادةِ ترتيب المجال والعلائقية الداخلية والموقع ثم النمط.

د/ ما هي العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري؟ أو بين الفلسفة العملية التي هدفها الخير والفلسفة النظرية التي هدفها الحقيقة؟ أو بين جانبي الحكمة، الجانب العملي والجانب النظري؟ ليس من هوةٍ بينهما؛ فنحن نحتاج لأحدهما كي نلِج إلى مجال الآخر واستكشاف مفاهيمه ومسافاته. وهذا التواضح المتبادَل ناجم أيضاً من الطبيعة الواحدة لكل كم الوَجْهَيْن المتلاصقَيْن: يتوجّهان معاً صوب التكييفانية، وهما معاً يتواضحان في نَسقٍ مشترك.

تُعرَف النظرياتُ المعاصرة في إعادة التدقيق والضبط، أو في إعادة البَنْيَنة والتسميات، للعقل أو للقيم والإنسان، تحت عناوين كثيرة؛ من ذلك: النهضة، التمدين، التحديث، العَصْرنة، الاجتهادات، الخ. ؛ وربما يكون من المجدي، الإلماح إلى أنّ ضبط الحقل ـ أي تنظيمَ العقلِ العملي (زَرْعَ المصانع التي تُشعِر بالإكْتفاء التكنولوجي النسبي، إنتاج العلوم المضبوطة محلياً، الخ...) ـ طريق هو، في خِبرتي، الأقصى والأسرع إلى النضج أو

إلى الرشدانية. فالعقل العملي، بقطاعاته أي بالعلوم التجريبية والإنسانية، إنْ أُعيد النظر في أجهزته ومجالاته بحيث تُصبح دقيقةً وذات براعةٍ واستقلال يغدو والحال هذا عقلاً عملياً يمتلك الإمكان والفُرص من أجل عَتْق آفاق العقل النظري وَتثوّره وتنويراته. إنَّ المنهج العلاجي الذي يَبدأ بمعالجة الواقعي (الحقل، العقل العملي، العلائقية. . .) يقود إلى علاجٍ للنظري أي يَفرض تدقيق ما في الوعي والأفكار. لكأنّ العلاج التدرّجي، وتَعَلّم السلوكات والإنتاجات التكييفية أو الناجعة، طريقان إلى الإصلاح، إلى التحكّم بالأفكار والآراء، إلى إعادة الضبط والتأهيل، إلى الشخصية السّويّة الابتكارية أي القادرة على بناء التكييف الاتزاني مع الذات والعلائقية والفضاء النفسي الاجتماعي المعافى والمعافي[1].

4 ـ تتأسس الفلسفة التربوية، في الفكر العربي المعاصر، على علوم النفس والتاريخ والمجتمع. وهي فلسفة بمعنى أنها **تُخاطِب الإنسان**، كلَّ إنسانٍ وكل عقل. فهي شمولانية المدى والرؤية أو الحقيقةِ والطموح، لا تَختص بعرقٍ أو بثقافة أو بأيديولوجيا محلية مقفِلة مقفَلة. وموضوع تلك الفلسفة التربوية ليس العُنصري والذات المتنرجِسة أو المنرجَسة؛ وطرائقيتها عقلانية غير مقصورة ولا هي حصرانية.

أيَعْني هذا أنّنا نَتناقَض مع قولنا إنّ تلك الفلسفة التربوية عربية، وراهنة، وأكثر اقتراباً من العالمثالثي والإسلامي والأمم المتوثّبة؟ نحن بعيدون عن التعصّب، ولا سيّما عن مخاطبة الذات لذاتها وعن اللاّتحاوري والتسفيلي المنرجِس. ومن السويّ أنّنا سنقع في التوفيقانية الباهتة إنْ أظهرنا أدنى رغبة بالمزاوجة القسرية والإضفائية بين التجارب المتنافرة، وبالتكديس الإلصاقي لما يُظَنّ أنه تراكمات واستمرارات أو تواصلٌ خَطّي مستقيم بين خبرات الأمم عبر مراحل التاريخ.

بقدر ما نؤسِّس **فلسفة التربية بوقود علم النفس** بقدر ما نَبقى في ميدان

---

(1) رأينا، في مكانٍ آخر، المزيد من التوضيح لهذه النظرية في إعادة الضبط للثقافة وللشخصية، أو للنّحنُ وللأنا والعلائقية. فالطريقة هنا تَنطلق من التأثير والتغيير في العملي (الواقعي، العلائقي، السلوك) بحثاً عن تحقيق ضبط الذهني أي الجانب اللّصيق المُكامِل للعملي.

الإنسان، أي في الطبيعة البشرية بأجهزتها وشتى أبعادها النفسية والفكرية، أو بالشخصية من حيث هي تَتخيّل وتتكلّم أو تتصرف وتؤمن وتتفاعل مع البيولوجي فيها والملتصق بالاجتماعي والرمزي والتاريخي.

تتلوّن فلسفة التربية بالمحلي، والبيئي الوطني أو بالفرعيات والتماهيات الثانوية، بقدر ما يكون اهتمامها بالمجتمع التاريخي وثيقاً وأيديولوجياً أو استنفاعياً لتوّه ومباشرةً. تَلعَب مجتمعاتنا العربية، وما ماثَلها في العالم، الدور الأول في توجيه تشييد علوم التربية الواعدة.

5 ـ ما هي **المدرسة العربية** في التربويات إنْ اكتفت بأن تكون نقداً للتربية الأوروبية، أي للتربية في مجتمع الآلة والاستهلاك والإعلام؟ سنرى أدناه أنّ نقد المدرسة العربية لتلك التربويات يبدو في حدّ ذاته فلسفة أو مذهباً، وتوجّهاً عاماً؛ أي هو **نقدانية**. وسنحاوِر، أدناه، ليس المدرسة الحديثة في التربية داخل أوروبا؛ فالمُراد هنا قراءةٌ محاكِمة متجاوِزة، أو استيعابٌ منفتِح واستراتيجي، للأفكار التربوية العربية اللامحاوِرة، أي اللانقدية والفاترة الباهتة، حيال ما قلنا إنه «التربية الحديثة في الفكر الأورواميركي». بكلامٍ أخصَر، أُريد أن أحاور المفكّر التربوي المحلّي من خلال موقِفه الحضاريّ حيال التربية في مفهومها الغربي؛ ذلك أنّ المتوخّى هو البحثُ عن الحقيقة لا عن قائليها، وعن طريق التعامل أو نوع الترابط بين المحلي وما هو شديد التطور تكنولوجياً وبَضائعياً وعولمةً.

6 ـ القراءة للتواصل وللتواصل غير المباشَر (البَعْدي، اللاّلفظي أو اللامنطوق)، في تصورات الفلسفة التربوية التأسيسية لهما، قراءةً عيادِيةً تَكشف خطاباً أحادياً مهيمناً. فالعلائقية التي تَخرج إلى النور، أو تُستخرج وتوضع أمام الوعي، ليست تضافرية ولا هي سوية أو سديدة. إنّ الروابط داخل المنزل، أو المنظّمة لموقع المرأة ودورها النفسي الاجتماعي، منجرِحة؛ إنّها تَجرح المرأة وتتأسّس على الرّضوخي الإرضاخي وعلى تذويب المرأة لمصلحة المؤسَّسة العائلية. وَتتخفّى تلك العلائقية اللاتضافرية، أو العمودية التسلطية، داخل مفاهيم كثيرة وبأساليب غير مباشرة وحِيَلية. بكلامٍ آخر قابلٍ للتعميم، إنّ الرغبة بالاّمتلاك والتفرّد ماثلة في قيعان العلائقية وأغْوارها وليس فقط في العَلني والرّسْمي، أو الواعي والحلال، أو المسموح والجائز... فتلك

الرغبة، ككل رغبة، تَتَسرّب إلى الأعماق، وتقود انطلاقاً من اللاواعي والمطمور، وتَتَلوّى وتَتَقنّع، أي تحتال وتَتَبدل، وتَنزاح منتِجة التعويض والتغطّي والرَّيثي والتنكّر للواقع أو النكوص والإنسحاب وما إلى ذلك من إواليات ناقصة سيئة التكييف[1].

7ـ في هذا الكتاب، ولا سيّما في رفيقه المكرَّس للنصوص التربوية المنقولة عن اليونانية[2]، سَنَد يُدعّم الفهمَ **الموسّع التمديدي للفلسفة العربية الإسلامية** والذي صار ينطوي، في اعتقادي، على شخصياتٍ جديدة من أشهرها ـ كما سنرى ـ العامري، ابن أبي الربيع، نصير الدين الطوسي، الدواني، الشيرازي[3]، كما أنّ الفلسفة العربية الإسلامية تُقدَّم في مشروع **«العقل العملي في الفكر العربي»**، وفي مشروع **«الفلسفة في العالم والتاريخ»**، ليس على نحوٍ قاموسي؛ ولا على غرار كتب السِّيَر والتراجم والطبقات. فنحن نهتم بما هو هوامش الفلسفة، وبموضوعات ومفاهيم غير مُضاءة، وبمشكلاتٍ، وبطرائق إنتاجها أي بالأجهزة والمبادئ والقوانين أو البنى التي حكمت تلك الفلسفة وقادتَ عاداتُ التفكير وأساليب التدبّر والمحاكمة. من هنا تأتي التربويات عند الفلاسفة كقطاعٍ يضيء الفلسفة العربية الاسلامية، ويَحرث في حقلها، وينتمي إلى عَالمها وخطابها، ويوضح تجربتها وصعوباتها ومناطق فيها كان يُظَنّ أنها غير نافعة أو غير فلسفية. فلا أُخفي، لا هنا ولا في الحلقات الأخرى من تحليل العقل العملي في الفكر العربي، أنّ التربية مأخوذة أو معالَجة كعيّنة من مستحضَرٍ أو من نسيج عام هو ذلك العقل العملي؛ وأنّ العقل العملي لا يُفصَل عن النظري إلاّ تسهيلاً للتحليل والقراءة والتشخيص؛

---

(1) تُكتشَف هذه الإواليات داخل: سياسة الإنسان منزله(أهله، زوجه، ولده...)؛ سياسة المدينة أي حيث الرئيس ووظائفه أو موقع الدولة ومجال السلطة. وسنرى أنّ هذه العلائقية الاحادية العمودية متحكّمة أيضاً في الآدابية (را: آداب التحية، على سبيل الشاهد، أو التَّبَغيات على وجهٍ عام).

(2) يَصدران معاً؛ وهما متكاملان. يُؤخذان معاً من أجل الفهم الشمولي.

(3) درسنا، بالفرنسية، قطاع الأخلاق والقيم في الفلسفة العربية الإسلامية ابتداءً من الكندي حتى صدر الدين الشيرازي في القرن السابع عشر. لم تُغفَل شخصيات كانت مغمورة أو مهجورة؛ من تلك: ابن أبي الربيع، التوحيدي، العامري، ابن الأزرق، الدّواني. أيضاً: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية...

وأنّ هَمّ التربية أو خطابها ونصها هَمٌّ فلسفي. فالفلسفة والتربويات هما متواضِحان متناضِحان، متضافِران متظافران؛ لكأنّهما يتأسّسان على البنية والأجهزة المشتركة عينها، وعلى الأصول والرؤى عينها؛ أو لكأنّهما يُزمّنان التكييفانية الواحدة وقواعد النظر الواحد. وليس صعباً، بَعد ذلك التواضح والتعزيز بين الفلسفي والتربوي، الإمساكُ بالسياسي واضحاً وثاوياً في التربوي. فالسياسة في التربويات الفقهية، أو الفلسفية والصوفية، خطاب مُصاحِب أو مُحِفّ، ومحرّك أو وقود، وجذوة أو روح، ومقصود أو منطلَق. يقال الأمر عينه في صدد الاقتصادي، الأخلاقي، الفقهي...

8 ـ يَستخرج هذا الكتاب، وعلى غرار ما التقطناه ثم حاكَمْنَاه كناقدين له في الحلقات السابقة من مشروع **العقل العملي**، قوانين هي، بالأحرى، صلات عامة أو روابط مشتركة، وتوجّهات عريضة حكمت عادات الإنتاج الفكري عند العاملين في حقل فلسفة التربية. فمن تلك «القوانين»، أو البنى، نَذكر قواعد معرفيائية اتفق الفلاسفة مع سائر المنتِجين التربويين على تَزمينها، ومنها: **قواعد التعلّم**، (التكرار، التدريج، تقطيع أوقات التّعلُّم، أي إحداث فجواتٍ زمانية ومن ثم التعلّم على فتراتٍ متقطّعة). ثم نذكر أيضاً قانون الفروق الفردية، قوانين القياس على ما هو أصول وينابيع ومُطْلَقات (القرآن، السّنّة، الحديث، العَقل...)، قانون الخضوع للأعلى فالأعلى، قانون التسلسلِ أو التمرتب السلطوي الواضح والمقنَّع والمخاتِل (قا: التعاملية، آداب المَشي أو الزيارة أو الجلوس في الحلقة أو التعاطي مع المعلِّم والكتاب...)، قانون التفويق للروحي والاعتباري والرمزي على المباشر والمحسوس والعياني، وللنظري والأيديولوجي والمسبق على العملي والمعرفي والعقلي.

الفقرة الثانية

1 ـ تُوفّر التربويات (علم التربية، الفَنّ التربوي، فلسفة التربية)[1] مَتاحةً واستهياءً من أجل الانزلاق إلى السَّلَس في الكلام أو إلى «**الإسهال الكلامي**». فمن المخاطر التي قد تُحدِق بالمنظّر التربوي إغراء يَفرضه علينا سِحر الكلمة؛ هنا وقوع في تكديس النعوت والتسويفات والأماني الريثية والمؤَسْطَرة فوق أفهوم التربية. المُراد أننا، في تلك الحالة اللاسوية أو العارِض العُصابِي، نأخذ بتحميل التربية مسؤولياتٍ سحرية ومن ثم نَتوهم أنّها تحقق لنا كل طموح وتلعب دور الساحر أو البطل الشعبي أو القطب الصوفي داخل ميدان الكرامة. يَلعب ذلك المزلَق الخطِر دور المتملّق الجاذب إلى الهوة، ودور الجاذب الإنتحائي القَسري للفراشة إلى النور المهلِك، ودور إيحاء الجلاد أو المفترِس ـ إيحاءً استدعائياً وقَهرياً متملّقاً ـ على الضحية أو الفريسة أو الضعيف.

يُستطاع تكويم عَرَمةٍ من الأفكار المثالية الغنائية يُقال فيها إنّها ستوصِل المواطن والنحن والعلائقية إلى دار المجد، أو إلى التحليق في عالم أسطوري متخيَّلٍ يَتغطّى فيه كل انجراح ويَقترب من عَالَم الجنّة الشعبية وحَيث «**مَهد عيسى**» وتخيلات تُنتِجها إوالية التعويض والتبلسم والنرجسةِ المَرَضيةِ الرَّيْثية[2].

---

(1) قا: النّبويات (علم النبوة)، السياسيات (علم السياسة)، المعرفيات (عِلم المعرفة، الابيستيمولوجيا)... كما يجوز القول أيضاً: المعرفياء.

(2) نُلحّ هنا، كما في الحلقات السابقة، على المزالق والمعيقات المعرفيائية، من مِثْل: الإسقاط، **النزعة التلفيقانية**، الشعور بأنّ ما نراه الآن سَبَقَ لنَا رؤيته أو معرفته، النزعة التوفيقية **(التوفيقانية)**، قَسْر المعنى القديم لمعنىً ما كي يَتقبّل المعنى المعاصر وبالعكس، المبالغة، **نزعات الاختلاق** (الميثومانية) والاصطناع والأنا مركزية والتخيّلية.

2 ـ قد أستطيع رؤية المُجدي والصائب، انطلاقاً من مناهج علم الأخيولة (الصورة، الخيلة، «إيماج»)، **في تلك الحالة المَرَضية التي قلنا أعلاه إنها تأتي كنتيجةٍ للوقوع في براثن التخيّل والسلطةِ والسلطةِ السحرية الأسطورية لِلّفظة، ولأحلام اليقظة، ولعُصاب الشرود الفكري (التّوَهان، الرحيل مع المتخيَّل). وقد أستطيع أن أضع أمام الوعي كل ما هو تَخيّلي وغير مباشر، أي لفظاني وشعارات وجَعجعَة، في مفاهيم هي، في عملي، أساسية؛ منها: التكييفانية، القَفْزانية، الرّشدانية (الرُّشد الكثير، في المصطلح القديم المعهود)، الأكثرانية والكثيرانية، النضج الانفعالي، الصحة العقلية. . . إنّ الوَعْيَنَة سلاح، ومُحذِّر، ومُرشِد يُبعِد عن اللاصحّي في التكيّف؛ ذلك ما يُستطاع تَحيينه في حال قراءةٍ صحيةٍ نفسياً لوظيفة التربويات (موقعها، محمولاتها) وإمكاناتها على التطوير بل التقفيز.**

3 ـ حَظيت التربيةُ الإسلامية بتَسمياتٍ عديدة، أشهرها: آداب الطَّلَب؛ والطلب المقصودُ هنا هو المعرفة والتأدّب والعِلم. وسَمّى الأسلافُ ذلك النشاطَ باسم التأديب، **ومؤدّى التأديب بناءُ الشخصية وِفقاً للسلوك المؤدَّب ولتعليم الطفل ما يَنبغي في الدنيا وفي الدين. والتّفقّه** في الدين نوع من التربية الإسلامية. **ودستور** الصبيان، أو **رياضة** الصبيان، إسمان يُطلقَان على تعليم الأطفال على يد المُعَلِّم الذي هو، عند جميع المفكّرين التربويين، المُفيد، أو العالِم، أو المتكلِّم، أو المُربِّي، أو المفقِّه، أو الأستاذ، أو الشيخ (في قطاع التصوف)، أو المُملي. . .[1].

يُستطاع تثمير هذه المرجعية الغنية الواسعة من أجل تَقبّلٍ، أو امتصاص واجتياف، للمفاهيم التربوية المعاصرة؛ ولن يكون ذلك التثمير إستغلالاً، أو إضفائياً وإقحامياً، إن استطعنا إعادةَ الصياغةِ والترتيب، أو إعادة التكييفِ والبَنْيَنَة والتسمية. بعبارةٍ أخصَر، لا نَقع في القسري، ولا في قَسْر المفاهيم

---

(1) ويكون للمتعلِّم، داخل تلك العملية التربوية أو التواصل، أسماء مقابلة هي: الطالب، المستفيد، المتعلّم، السامع، المتربّي، المتفقّه، التلميذ، المريد أو السالك أو الحَدَث، المتأدّب، إلخ. . . يَتفسّر بذلك أنّ التربويات العربية الإسلامية تُلتَقَط في مجالاتٍ فكرية مبعثَرة: كتب الوصايا للولد، عَهدُ رجُلٍ لابنه، الفقه والحديث النبوي، المرايا، الوِعاظة، التدبير، الأخلاق، أدب الدنيا والدين.

التربوية القديمة على حَمْل المدلولات المعاصرة، إن لم نُرغِم المرجعيةَ والمصطلحات والأجهزة القَديمة على أن تَتَحدْثَن أو تتصابى وتَتَنطّخ[1]. والمراد؟ نريد أن نقول، على سبيل الشاهد، إنّ الإنزياح أو الانتقال إلى تَشغيل مصطلح **التربية المستديمة** (الشاملة، المتناقِحة، اللامكتفية أو اللامرتَوية) لا يعني أننا نُلصِق أو نَدّعي مراكَمةً وإبداء الاستمرارية وسبَقِ الأقدمين إلى مثل ذلك المصطلح المعاصر وذي الفضاء الآلوي وحيث ثورات العِلم والتَقفيزات التكنوترونية.

4 ـ إنّ للتربية المنفتِحة، المستديمة والضّرامية، ميادين متعددة متداخلة داخل نَسقٍ شاملٍ مَرِن. فمن مُهمات التربية الجهادية الراهنة التنظير والمحاكمة في مجال المرأة، والمؤسسات النسائية المتخصصة، وسلطة المرأة، وتحولات هذه **«السلطة الناعمة»**، وتماهياتها أو أشكالها داخل عبادة العمل أو أجهزته ومردوديته، والتبادل بين المرأة والمعرفة والسياسة أو بين المرأة والمال والتكنولوجيا، وتواطؤ المرأة مع المؤسسات والسلطات، وتحول النّسائي (الأنثوي، النّسوي) إلى مؤسسةٍ أو إلى فيزياءٍ ومادةٍ ورياضيات. . . فالأنثوي انتقل إلى مؤسَّساتي، أو تَغطّى تحت إكراهاتٍ وعلائقيةٍ يَفرضها ربُّ العمل أي المصالح التي يَهمّها المنفعة المادية والكسبُ أو حُسُّ المردود والأداء، وليس قَطّ جنس العامل أو تفريقاً بين ذكورة وأنوثة.

ثم إنّ التربية المستديمة تَتمدّد، على صعيد العُمْر والإنتاج والتواصل، فتُشْرِف أيضاً على الأُميّة بمجالاتها المستجدة والعديدة. من هنا، أيضاً وعلى سبيل العيّنة، تَنطوي تلك التربية الموسَّعةُ الطموحة والشبيهةُ بالسياسة بل بالاستراتيجيا أو بالتكييفانية، على ميدان الشبابْ وموقعهم ووظيفتهم داخل

---

(1) طُلِب مني تقييم بحثٍ تربوي كان يَضع أحد مفكّرينا التربويين القدامى فوق بستالوزّي، وأسبق الى التربية الحديثة من فروبل وبياجيه. . . ؛ سألتُ عن ذلك «الباحث» زملاءه. ثم أيّدَت عندي مقابلته الشخصية قولهم في غثاثة الشخصية أو الطيبة والقِشرية. لقد بدا لي، ذلك الصابر، استعراضياً إستبذاخياً، أي اختلاقياً نَرجسياً، حتى في جلسته أمامي، وفي استعماله ليديه ووجهه. . . ذلك النوع من تقييم البحوث الجامعية، استناداً إلى المعرفة بشخصية الكاتب، طريقة قَلّ أن كذّبتني. لجأتُ إلى الطريقة عينها في محاكَمة بعض مؤلّفي كُتب القراءة المدرسية في التعليم الابتدائي.

المجتمع ومن أجل المستقبلانية. هنا نبحث قضايا الشباب كالعمل التطوعي والتدامج الاجتماعي، وتوفير الفضاء النفسي العلائقي بحيث نحافِظ على الصحة النفسية للشباب، ومن ثم يَتوفر الشرط والإمكان للإبداع والتكيّف الإسهامي. فالتوجيه التربوي المستديم يَعني النظر والإنتاج، أو التشخيص والإشفاء، في مجال الجنوح والمَرضي أو حيث الانقفال والانحراف إلى اللاقيمي والسلوك المُضادّ للتكيّف الصحّي وللنضج العلائقي.

5 ـ المدرسة التربوية الإسلامية، داخل تاريخ الفكر التربوي العالمي المعاصر[1]، ذات شهرةٍ تفوق شهرة المدرسة العربية الجهادية. وهذه الأخيرة ليست معاديةً للتربويات الإسلامية؛ فالعلاقة يمكن أن ترتفع إلى المستوى الحواري المنفتح وإلى الحالة التضافرية؛ ذلك أنّ الإقصاء المتبادل انقفال وتَسلّط أو تفرّد؛ والخطاب الاحادي عُصابي. إنّ أكبر ما يُؤخَذ على التربويات الإسلامية هو، في تحليلي وبحسب ما سبق أن قُلْته في صدد علم النفس الإسلامي ولا سيما العلاجنفس الديني، ذلك الترجرج أو اللادقة والانتقائية في المناهج. فأجهزة الإنتاج، أو النظرية في العِلم وفي فلسفة العلم أو منطقه وبنيته (مبادئه، قوالبه)، هي أجهزة ونظرية تَستلزم كلّها إعادةَ تَدبّرٍ وتدقيق (قا: المدرسة العربية والمدرسة الإسلامية في علم النفس).

6 ـ وتختلف المدرسة التربوية الجهادية الراهنة، في تحليلي، عن نظريةٍ في **الصحة النفسية المدرسية**؛ وعن نظريات العلاجنفس. فالصحة النفسية المدرسية أقرب إلى التطبيقي أو العملي منها إلى النظري العام والفلسفي.

---

(1) هنا، وبصدد علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة وشتى مجالات العلوم الإنسانية، نَتكلّم عن مدرسة عربية وليس عن علم عربي؛ ولا غرو، فلا أحد يَستطيع القول بوجود تابعيةٍ (جنسية، قومية، هوية) لأيّ من تلك العلوم.

الفقرة الثالثة

تبدو التربيةُ إشكاليةً وفلسفةً، أو سؤالاً وانهماماً استراتيجيَّيْنِ، في كل قراءةٍ تحليلنفسية إناسيةٍ لمجتمعاتنا كما لمجالنا المعاصر. المُراد هو أنّ التربويات قد تُعدّ مسؤولةً عن تَعمّقِ الأنماطِ السلوكيةِ والتفكيريةِ الناقصة، ثم عن إعادة إنتاج تلك الأنماط المتحكِّمةِ الكثيرة. نَلمس ذلك في التحليل راهناً للسائد من الأمثال، والكلام الشعبي المتداول، والعادات الاحتفالية، وطرائق التفكير والمحاكَمة الشعبية أو عند الأكثرية... وتُحمَّل التربوياتُ أيضاً مسؤوليةً في تكوين السلطة المتفرِّدةِ المتغلِّبةِ والفردية، وفي العلائقية الجانحة اللاتعاونية، وفي الجنوح وترجرج الصحةِ النفسية للمواطن... أخيراً، كُلّ اهتمامٍ بالصحة النفسية المدرسية والعائلية والمِهْنية، وليس فقط بالعُصاب وعلم الجنسِ وتفاعل الوراثة مع البيئة ثم الواقعِ مع المرغوب، يوصِلنا إلى اهتمامٍ بالتربية وبالمقموع أو المطرود داخل المجتمع والمدرسة والشخصية.

المحاكمة الاستيعابية التثميرية، أو النقدانية الاستيعابية التثميرية، للفلسفة، كما لفلسفة التربية في تجربتنا الأساسية، طريقةٌ أو أداةٌ تَعني الثقةَ بالمحلي أولاً والانفتاحَ اللامحدودَ والتقبّلي لكن غير المستسلِم على النظريات الفلسفية في الدار العالمية. وتلك المحاكمة، أو النقدانية، طريق إلى الإنتاج المستقِلّ الإسهامي الذي يُراكِم ويُقاضي مستخدِماً التاريخ والخبرة والحرية والإيمان بالتقدم، وبالتحرك المادي معاً والاجتماعي والفكري، وبالفلسفي والقيمي والمستقبلاني.

لا تَتحارب الفلسفة مع الدين، ولا خصومة أو مجافاة بين فلسفة التربية والفلسفة «المحضة» [النظرانية، الفلسفة النظرية]. الفلسفة مَسعىً أو نظر في

التفسير غير منفصل عن المسعى أو النظر في التغيير [= التعديل، التسديد، إعادة البَنْيَنَةِ أو التسمية أو الضبط...]؛ وذلك التفسير، ووجهه اللاصق أي التغيير، **مجالهما** الفِعل والموقف والتفكير أو العلائقية والذات والتقييم. بكلمةٍ أخرى، إنّ الفلسفة، نظريةً كانت أم عملية، نُسغ وفكر منظّم شمولاني موجودان ومؤجّجان في عمل المربّي والفنان والمعيوشات، في إبداع الأديب والناقد والمفكّر الديني والمُعتني بشؤون الولد والمدرسة وما بَعد المدرسي.

والحال هذا، فمن المبالَغة والنقص في العقلانية الإلحَافُ المبسّط المبسّط الذي يُسارع وبخفةٍ وهَلَعِيةٍ إلى التأكيد الجازم على أنَّ فلسفة التربية، في فكرنا العربي المعاصر، تكرار واجترار. لا بُدّ من النقد الذي يكون هنا نقدانية؛ إلاّ أنّ المبالغة اللامسؤولة، (أي المختلِفة عن التشخيص العقلاني التجريبي للإنجراحات، ومن ثم حيث المعالجة وإعادة التأهيل)، هي التي لا ترى إلاّ السلبي والناقص والإشكالي.

يَهمّنا عميقاً مديداً أن نُشخّص الدوغمائي والأيديولوجي، ونقص التجريبي أو غزارة ورخاوة النظر التأمّلي؛ ويَهمّنا أكثر وأكثر أيضاً أن نَتوقّد بالعلمي والمنطق التاريخي وبتثوير العلاقة مع التراثي وبالقَطْع مع المقاوِمات اللاواعية ومع اللامتكيّف وما توَقّف عن النمو وما يعيق الحرية والشمولانية وخصائص الشخصية الإبتكارية المعاصرة.

إنّ المناداة بالمبادئ الواجب شَحذُها وشحنُها في الوعي وفي السلوك أمرٌ ميسور؛ وما أبسَط أن يتحول صاحب القلم إلى داعية يَصرخ في الناس قائلاً: إمّا الهلاك وإمّا منطق العلم أو فضاء الصناعة والتكنولوجيا والإعلام. الخلاص من تلك الخِفة، عند صاحب الكلام أي عند ذي الثروة اللفظية، لا يكون إلاّ بالإنغراس في مسائل الوجود المعاصر وحيث المعرفة في ثوراتها المستمرة المتداخلة. وليس كفلسفة التربية مجالاً يَفسح لذلك الإنغراس، ثم للتغيير بواسطة العمل على الإنسان منذ طفولته وفي حلقاته العائلية والمدرسية وما بَعد المدرسيةِ أي منذ بداية المعاناة واعتناق الوجود والبحث عن القيم، ومنذ بدايات التطور البيولوجي والعقل [الذكائي] والاجتماعي للفرد وحتى للأمة (را: العلاقة بين تطور النوع وتطور الفرد).

تبقى **الدوافع** لنشوء فلسفة التربية مُلِحّةً فعالة: إنها البحث في وجود

الإنسان ومصيره وعلائقيه، أو في ذاته وعقله ومأساته وقيمه؛ وثمة أيضاً دافع البحثِ في كيف يجب أن يكون، وكيف نستطيع أن نجعله أقدر على الطبيعة وعلى ذاته ولغته ولا وعيه، كما على ممارسة حقوقِهِ ورفع مستوياتِهِ الحضَارية المتشابكة. تبدو تلك الدوافع، وعلى غرار الأسئلة التي تَطرحها فلسفة التربية أو الفلسفة «الأولى» بعامة، معروفةً شبه ثابتة أو مألوفةً في تاريخ الوعي والسلوك. ما نفعله، في الفكر العربي المعاصر، هو إعادةُ التدبّر أو التطويرُ لعلاقةِ الفكر المعاصِر بتلك الدوافع؛ وكذلك فإنّنا نُعيد النظرَ في الأسئلة التي تطرحها فلسفةُ التربية، بغير إغفالٍ للنظر الثاني الملاصِق الذي يهدف إلى أن نُطوِّر ونخطّط ونتعقّل في مجال الأجوبةِ الشمولية العقلانية أو إعداد الإستراتيجية لِصُنْع الأثلوث المتلاحم: الإنسان، والبيئة، والتقدم (أو القفز المتعدّد).

تَنتقِد فلسفةُ التربية، في الفكر العربي الراهن، المنتوج الفلسفي والفكري المحكوم باستعلاءٍ وأزماتٍ خاصةٍ بالمجتمع الآلوي[1]. كما نَنْتَقِد أيضاً تَغلّب علوم التربية على فلسفة التربية حيث الموضوعاتُ الكلية والرؤيةُ الشّمّالة والمجمَل أو البنية العامة (را: العلاقة التبادلية والتكاملية بين الفلسفة والعِلم، بين الجزئي والكلي)[2]. إنّ فلسفة التربية تَتغذّى بعلوم التربية، أي بما هو تَشعّبٌ وتعدّد اختصاصاتٍ جزئية؛ إلاّ أنّ ذلك لا يجري أيضاً بغير أن تكون تلك الميادين الفرعية موجَّهة من قِبَل نظرةٍ توليفيةٍ. يضاف هنا أنّ تلك الفلسفة تَتغذّى أيضاً بالواقعي وبما هو أزماتٌ وشأنٌ اجتماعي وحضاري؛ فبذلك تَستطيع صياغَةَ نَسَقٍ فكري استراتيجي.

ربما يكون لفلسفة التربية دورٌ ما في تخلّفِ حضاراتٍ، وفي تطوّرٍ قَفزي داخل حضاراتٍ أخرى. فالتربية بَنَت المجتمع الصناعي بعظمته وانجراحاته،

---

(1) يَنتقد الكتابُ المخصّصُ للروافد اليونانية والهلينستية «التربيةَ الحديثة» في المجتمع الصناعي وداخل الفكر العَرَبي المعاصر.

(2) للمثال، را: زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1997)، الفصل الأول؛ أيضاً: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، صص 31 ـ 36؛ عن نقد موقف الوضعانية العربية من العلم والفلسفة، را: كا.ع.، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، أماكن عديدة.

بنجاحاته وسفالته وأصنامه. من هنا نخلص إلى خطاب في العقل العربي المعاصر يُحمِّل علومَ التربية وفلسفة التربية قسطاً من المسؤوليّة إنْ في بطء الحضارة العربية عن النمو قديماً، أم في انفصالها النسبي الراهن عن ما بَعد ثورات العِلم والتكنولوجيا والإعلام والمعلوماتْ.

ربما لا يكون من قبيل التكرار أو اللآنافع تشخيصُ العقباتِ والمعوّقات القادِمة من المجتمع نفسه، ثم تلك الصعوباتِ والمزالق التي تُرافِق العِلم نفسه أو المعرفَة وقواعدها ومنطقها وفلسفتها. في هذين المجالين المتكامِلَيْن نستطيع تلخيص الكثير[1]؛ فقد يَصدق القولُ إنّ اللاعقلاني والمُنَاقِضَ للفلسفي، وازدهارَ النظر في مشكلاتٍ غير أساسية (التراث والحداثة، الإستشراق، تسفيل الغرب...)، ومناعة المعوّقات الحضارية أو كثرة المقاوِمات والقواهر والعواهِر، عوامل سلبية جادة لكن آخذة بالانكشاف وبالخضوع للتفسير أو الوَعْيَنَة ومن ثم للتغيير في الموقع والنمط والعلائقيّة.

(1) يُحال إلى العيادة النفسية، في رأيي، البحثُ الجامعي أو الكاتبُ الذي يتلذّذ في تجريح التراث، أو الفكر العربيّ المعاصر والراهن. فالتعميم المَرَضي للسلبي وناقص التكيّف، أو الغَرق السادي في «السوداوي»، عارض استحواذي قسري أو عُصاب قد يستطيع التحليل النفسي اكتشافَ جذوره اللاواعية أو المطمورة ومن ثم النّظر في إعادة التأهيل للشخصية وعياً وسلوكاً. يَصدق هذا الحكم أو الإحالة إلى العيادي على البحث أو الباحث الذي يُشخِّص، هنا وفي اجتهادي، كحالة توقفٍ عن النمو، أي كحالة نكوصٍ (انسحاب، تنكّر للواقع، هروب أو تغطية...) واختلالات هلعيةٍ.

الفقرة الرابعة

1 ـ هذه هي الإسهامة الثامنة في مشروع قراءة العقل العملي[1]. فعسى أن تكون قراءتنا، التي بَعد تعيين الحدود والمجال، أو الشخصياتِ والمقولات (المرجعية، الأُفهومات الكبرى)، طريقاً إلى المعرفة التي تَضع أمام الوعي، ثم أمام أدوات النقدانيةِ الاستيعابية، التجربةَ العربيةَ في مراحلها الحضارية الثلاث[2]. فَبعد تلك الوَعْيَنة، يلي الفهمُ النقداني للعوامل السوية واللاسويّة أو للأجهزة الدقيقة والمَرضية التي كانت تُنْتِج، عَبْر التاريخ الحضاري للأمة، طرائق في التكيّف وفي النظر والمحاكمة. كل تلك الطرائق، ومعها المنتوجات، نجدها عند المفكّر التربوي مصاغةً ومقدَّمةً كردودٍ واستجاباتٍ، أو كطموحاتٍ ونظرياتٍ، مقصودُها وضعُ تَصورٍ لِمَا أرَادوا أن يكون عليه الإنسان بواسطة التربية والتعليم. وسنرى، أدناه، إلحاح التربويين، كسائر الذين أنتجوا عندنا في مجال العقل العملي، على تعزيز المقام الأخلاقي (الذات الأخلاقية، الأنا الأعلى) في الشخصية والعلائقية والنَّحنُ؛ وعلى اعتبار الفكر التربوي قسماً من «التدبير» أو من السياسة، وجزءاً أساسياً متوقّداً بالدين وقاصداً تَمتين التماسك والإستمرارِ عبر الزمان والمكان والتجارب في الوجود.

2 ـ التربويات التأسيسية، في خطاب الفلاسفة كما سنراه في الكُتيّب

---

(1) من تسمياته الأخرى: الفلسفة العملية، الحكمة العملية، الصناعة المَدَنية، الحكلمة المدَنية، العقل المَدَني، السياسة (سياسة النفس وسياسة المنزل وسياسة الدولة أي المجتمع)... وسنرى، أدناه، قطاعات ذلك العقل المتداخلة عمودياً وأُفقياً.

(2) هي، بحسب قراءتنا الشخصية، المرحلة التأسيسية؛ ثم الإجتهادية، ثم الجهادية.

الثاني أدناه، متأجّجةً **بوقود النفسانيات والفلسفة**؛ ومعبِّرة عن رؤيةٍ للإنسان والتاريخ والنّحنُ، ومتميزةً عن قطاع الفلسفةِ أو الماورائيات من حيث أنّ العقل التربوي قطاع من العقل العملي أو من الفلسفة العملية التي تشُكّل، إلى جانب الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة، ما كان يُسمّيه الأسلاف باسم الفلسفة (أو الحكمة). وهكذا يَتميز العقل التربوي بما هو ممارَسة أو قابل للاكتساب والنّفاذ، إنْ على صعيد السلوك والعلائقية كما على صعيد الأخلاق أو اليَنْبَغيّات والما يجب.

3 ـ وَيظهَر خطاب الفلاسفة في التربية غير فقيرٍ بالموضوعات، ومجالاً قابلاً لأن يُثير في نفس الباحث المعاصر رغبةً بالقراءة والتنقيب عن الأفكار والاتجاهات. فقد نجحت التربويات العربية الإسلامية طيلة قرونٍ عديدة في صياغة طرائق وأفكارٍ ناجعة في مجال **نقل الخِبرات، وتنظيم النَّحنُ، وتَشييد نظرية عريضة كبرى في التماسك والاستمرار الزّمَكاني والتواصلية**. وما تزال تلك التربويات استدعائيةً تحفيزية؛ إلاّ أن الأجدى ليس هو استعادتها لضخّها في الفكر التربوي المعاصر. ذلك غير ممكِن، وغير صائب، وتوجّهٌ مَرَضي أي حنيني واعتمادي. إنّ مدرستنا التربوية الراهنة تُعيد التوجّه والتوجيه، وتبنّي وتُعيد التسميات والتنظيم للمستجِدّ والمستقبلي كما للتاريخي والراهن. كما أنّ عقلها التربوي يَعي إزدواجياتٍ تؤسّسه، وتكوّن منطقه وقوامه، وتُغذّي ضراميته وأجهزته. لكنه لا يقع في أُحروجاتٍ أو في إمّا وإمّاوياتٍ من قَبيل: الفرد أم المجتمع، العقل أم الجَسد، الوراثة أم البيئة، العِلم أم الأدب والفن، الوعي أم السلوك. . . ؛ ولا يَغرق في صراع إنفعالي بين ثنائياتٍ حادّة قَطعيّة من مِثل: الوسيلة أو الهَدَف، الكمّ والكيْف، العلماني والديني، القومي والقطري، المحلي والعالمي، المركزي واللامركزي، الاقتصادي والاجتماعي. . . [1].

4 ـ إنّ المدرسة العربية الراهنة في التربية هي، وكما سَبق، أقَلّ شهرةٍ

(1) عن طرائق التعاطي أو التعلّم من هذه الإوالية، ثم إمكانات التجاوز، را (للمثال): انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، صص 128 ـ 135. وقد أطلقنا على الوقوع المَرَضي في هذه الأحروجات الثنائية اسم: ذات الأزواجية؛ فهنا مَرَض فكري، أو عُصاب ثقافي يَتَحَكّم بالتفكير، وإنتاج قَسري [قهري] هادفٌ للتطهّر وتخفيض تأزّمٍ أو رغبة قلِقة مطمورة.

وإقناعاً من «**التربويات الإسلامية**». إنَّ المدرسة الأولى، العربية، تبدو قريبةً من أن تكون إسهامية مستقِلةً؛ وهي محاوِرة، ومنفتِحة بتفاعلٍ وتَقَبّلٍ على «**المراكز القوية، على العالمي**»... ومع ذلك، ولربّما بسبب ذلك أو كَنتيجةٍ له، فإنّها تبقى أقل شعبيةً وما تزال باحثةً عن الصياغة الذاتية المُثلى والأوسع والأشمل. أمّا التربية المؤَسَّسة كلّها على الديني والرمزي أو التراثي والذاتاني فهي، في اجتهادي وتحليلي، مشوبة بالكثير من التوفيقي والتعسفي؛ كما إنها تربية ذات رغباتٍ تحريضية أيديولوجية. والأهمّ هنا هو أنّ الطرائق والأُسُس الإنتاجية غير كافية داخل تلك التربية.

الفصل الثاني

خطاب الفلاسفة التأسيسيين في قطاعات العقل العملي المتلازمة

1 ـ «الفلسفةُ عِلمُ حقائق الأشياء، والعملُ بما هو أصلح[1]. وتَنقسم قسمَيْن: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزءُ العملي».

2 ـ «وأمّا الفلسفة العملية[2]، فهي ثلاثة أقسام: أحَدها تدبير الرَّجُلِ نفسَه، أو واحداً خاصاً، ويُسمّى **عِلم الأخلاق**؛ والقسم الثاني تدبيرُ الخاصة، ويُسمّى تدبير المنزل؛ والقسم الثالث تدبيرُ العامّة، وهو **سياسة المدينةِ والأمّة والمُلْك**»[3].

3 ـ «يُبدأ في التعليم **ما يَهمّ المتعلّم في الحال**؛ إمَّا في معاشه، وإما في معاده».

1 ـ مكانةُ المدرسة الصراطية [= الفقهية] داخل نَسَق التربويات العربية الإسلامية:

تُعدّ المدرسة **الصراطية** في التعليم والتربية عملاً جماعياً وتوليفياً؛ إذْ

(1) تُعَدّ الفلسفةُ، في فصولنا التالية، النظرَ الأعَمّي الأشملي في المعرفة (التفسير، البحث عن حقائق نسبية وصياغتها) وفي الفعل النافذ والعلائقية والقيم، وفي المسعى من أجل التغيير باتجاه ما هو الأصلح فالأصلح للإنسان والمجتمع.

(2) أو، كما سنرى أدناه، الحكمة العملية؛ ونقول أيضاً: العقل العملي.

(3) الخوارزمي، في: مفاتيح العلوم (بيروت، دار المناهل، 1991)، ص 127؛ أيضاً، في: الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب... (بيروت، دار المناهل، 1993/ 1413)، صص 84 ـ 85.

عَبَّرت عن شخصية الأمّة وهمومها، وعكست نظرة الأغلبية للوجود والخير والعقل. فالصراطية (وقد تُسمّى الفقهية) هذه كانت الأقرب من الأكثرية والمألوفية والمرغوبية: **الأكثرية** من الناس؛ **والمألوفية** في مجال التدريس والنظر والفوزَيْن؛ **والمرغوبية** في الحياة الإجتماعية وفي الدواوين والمعارف النافعة[1].

2 ـ مدرسة الفلاسفة، الأكثر انفتاحاً وتفاعلاً حيال الفكر اليوناني والهلّينستي:

إمتصّت مدرسةُ الفلاسفةِ الفكرَ اليوناني والهلينستي؛ وتَوقّفت عند الخطوط العريضة، فلم تُخَصِّص كتباً مستقلة تَدرس التربية والتعليم أو تفصّل في الطرائق والتعريفات والرؤى. بيد أنّ الظاهر هو أنَّ الإنسان، في تلك الفلسفة، موجود عند البداية والأساس: إنه يحتاج للقوت، فيفتّش عنه؛ ومن ثمت تدعوه الحاجة لبناء البيت في سبيل غاياتٍ اقتصادية (قوتية). بعد ذلك يحتاج للزوجة؛ ثم يكون الولد والخدم.

أما في المدرسة الصراطية فليس الإنسان هو المبدأ، ولا هو الأساس؛ ولا هو معزولٌ، ووحيد. الله هو المبدأ، أو أنّ الجماعة هي الأسبق والأبقى بل المقصود والغاية. وتأتي **التربويات الصوفية** بمثابة نَسقٍ آخر يختلف أيضاً عن غيره من حيث المقصود والطرائق ومن حيث النظر إلى الإنسان وإلى المعلِّم وطبيعة العِلم ومعنى الوجود. وتَبقى التوجّهاتُ التربوية، في التيار الاجتماعي التاريخي، شِبه قريبة من التحرك بموجب رؤية اقتصادية ومنهجية شبه نقديةٍ مقارنة.

3 ـ أقسام العقلِ العملي أو الحكمةِ (الفلسفةِ) العملية:

الحكمة العملية هي ذلك القسم من الحكمة الذي يَتدبّر الواقع الاجتماعي وفق مقاييس الخير، والمحكّ الأخلاقي. والحكمة العملية تهدف إلى الخير، وتناقشُ الفعل والعمل؛ ولهذا فهي تطبيقية، ترتبط بالعينيّ

(1) المدرسة الصراطية أو الغِرارية: هي الأساس والقاعدة الأعرض. ربما يكون أمثال القابسي وابن سحنون، أو ابن جماعة والشهيد الثاني (زين الدين بن أحمد)، هم ممثّلوها.

والاجتماعي والاقتصادي. وتهدف إلى تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة؛ وذلك عن طريق رسم المثاليات الواجب اتباعها في مجال الشؤون الفردية، والعائلية، والعلائق الاجتماعية. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ طريقها الثاني هو إصلاح الفاسد، وإبعادُ الخللِ. وهكذا فلا بد من تصريف الأمور وفق المعايير التي تقود السلوك، والتي تُحاكم الوقائع والأفكار بحسب القيم الرفيعة والمُثُل العليا واليَنْبغيات (را: الواجب، المندوب).

وباختصار، القسم العملي من الحكمة، وإذْ يهدف إلى الخير، فإنه مرتبط بالفرد في علائقه الذاتية أي في **سياسة الذات**، وفي علائقه العائليّة الاقتصادية أي في **سياسة المنزل**، وفي علائقه بالمجتمع أي في **سياسة المدينة** [المجتمع، الدولة]. إنها تنقسم إلى: الحكمة المتعلقة بالنفس، الأخلاق؛ والحكمة المنزلية [أو تدبير شؤون المنزل]؛ والحكمة المدنية، سياسة المُدُن [العِلم المَدني، تدبير المُدُن أو الدّول][1]. وسنرى أنّ هذا التقسيم، المعروف أيضاً في الفكر اليوناني، قد اغتنى عندما انتقل إلى الفكر العربي الإسلامي ليس فقط في شكله العام بل وفي فروعه أيضاً ومفاهيمه وتوجّهاته.

4 ـ شِيماءةُ القراءةِ النقديةِ الإستيعابية للعقل العملي في الفكر العربي الإسلامي:

إذا كُنّا قد اخترنا هنا التربويات كقطاع يُلخِّص العقل العملي بغير استنفادٍ، فإنّ المذاهب في الأخلاق والنظرياتِ السياسيةَ قد تقترب من أن تكون بمثابة تعريفٍ أتَمّ أو أجمعَ وأمنَع لذلك «**العقل**» في تجاربنا الحضارية الكبرى. سنبدأ، أدناه، بجابر بن حيّان؛ فهنا، نحن نتناوله، أو نمسِكه، كسبَّاقٍ، في الزمان لا في الرتبة، على الكندي من حَيث النظر الفكري والفلسفة ولا سيما في قطاع وَضع «**القواميس الفلسفية**». أمّا اهتمامنا بالكندي فسيتمركز حول قراءة مذهبه في الأخلاق والقيم المعتبَر، في دراستنا هذه، بمثابة الصورة الأولى والمتينة للنظرية «العربية الإسلامية الرواقية» أو، بكلمةٍ دقيقة، النظرية العربية في الإصطبار المتحمِّل المتجمِّل وموقفه من الفضيلة

---

(1) للمثال، را: ابن سينا، أقسام العلوم العقلية...؛ قا: زيعور، في التجربة الثالثة للذات العربية مع الدار العالمية للفلسفة...، صص 39 ـ 61؛ الطوسي، ص 27.

والسعادة اللتَيْن تشكّلان معاً «الخير الأسمى» أو «الفوزَيْن».

5 ـ إرهاصات التنظير في الفلسفة والعقل العملي عند جابر:

في القراءة الموسَّعة للفلسفة العربية الإسلامية، داخل مشروعنا هنا وكالأمر أيضاً في مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ»، نَبدأ بإطلالةٍ على جابر بن حيان (ت 200/ 815 تَقـ.) في «كتاب الحدود»[1]. إنّها رسالة تُبيّن عَالَم جابر، وتُلخِّص طريقته أو توجّهاته وتصوراته للوجود والمصير والفعل والعلوم... وذاك عالَم منَظَّم، وعلوم مُعرَّفة بوضوح وعقلانية بالرغم من أنها علوم تتحرك في فضاءٍ معرفي مُشبَع بالإيمانيات والغنوصيات أو بالروحاني والطبيعي، بالنوراني والظّلماني، بالشريف والوضيع، بالظاهر والباطن، بالجواني والبراني، بالشرعي والعقلي، بالعِلم الفلسفي وعلم الصنعة. في ذلك الحقل الفكري المعقَّد، أو المُمهِّد للكندي، يستعمل جابر، لأول مرة في الفكر العربي، كلمة «العِلم الفلسفي»[2]؛ ثم كلمة «فلسفة»[3]. وتَبرز الإهتمامات العميقة «فيما يُرجى الإنتفاع فيه بعد الموت»، كما تَظهر لنا كثرة العلوم التي يَعرض لها جابر بالتعريف الجامع والتي كانت معروفة قبل الكندي (السابع والثامن قبل الميلاد). ونجد للمرة الأولى، في الفكر العربي الفلسفي، كلمة هيولى[4] (التي سيقترح لها الكندي كلمة موفقة هي: «طينة»)؛ ثم كلمة ما بعد الطبيعة كتعريب للكلمة ميتافيزيقا[5]. وما يَهمنا، في دراستنا هنا للعقل العلمي في الفكر العربي الإسلامي، هو ورود كلمة تدبير وتدابير؛ وورودُ تعريف النفس من حيث أنها: «كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها» أو من حيث أنّها «كمال لجسمٍ طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة»[6].

يَبقى صائباً، وتَحفيزياً للفكر، توضيحُ المقال في جابر بن حيان أو في

(1) را: الأعسم، م. ع.، صص 29 ـ 57.

(2) كتاب الحدود، في: الأعسم، م.ع.، ص 37، والهامش رقم 53 فيها؛ أيضاً: ص 42.

(3) م. ع.، ص 50.

(4) م. ع.، ص 49.

(5) م. ع.، ص50 (أيضاً: الهامش 153 من الصفحة عينها).

(6) م. ع.، صص 54 ـ 55.

«كتاب الحدود»، متن حيث المكانة والنمطُ داخل تاريخ العقل العملي عند الفلاسفة. ليس ذلك اهتمامنا، ولا هو سهلٌ أو مُيسَّر لنا؛ فأنا أهتم بقول للأعسم يَجعل نشرته «تؤكّد انتساب الحدود إلى جابر بن حيان، وتُقدّم قراءةً صحيحة له أفضل من نشرة كراوس»[1]. أما الهَمّ الأكبر، والذي هو البحث عن النظرية الناضجة في الفلسفة العملية أو في العَمَل الذي هو، بحسب الكندي، «فِعلٌ بفكر»، فسيتجلى على يَد الفارابي.

5 ـ مذهب الكندي في الصبر، الفضيلةِ الوحيدة المحقِّقة للسعادة أو للفوزَيْن:

أ ـ يُقرأ الكندي، بحسب صِنافة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي، كممثِّلٍ وليس فقط كمؤسِّسٍ أو كبادئ. إنه يَتَقدّم كصاحب مذهب أسميناه، في مكانٍ آخر[2]، المذهب الإصطباري؛ وهنا سيكون الكنديّ صاحب تأثير على جملةٍ من الرسائل ذات طابع يَقترب من المذهب الرواقي. ولعله من الممكن أيضاً، بحسب رأيي، أن يكون الكندي مؤسساً لمذهب أُسمّيه، داخل الفضاء اليوناني (الوثني) العربي، تيار الرواقية الإسلامية. إنه تيار يَعتبر الصبر، حيث ضَبْطُ الذات تجاه الفواجع ورغبات الجسد وإغراءات المجتمع بالكسب والجشَع والتمدّد، فضيلة الفضائل أو الفضيلة الكبرى والوحيدة التي تتوافق مع الحياة والوضع البشري في الوجود[3].

ب ـ من جهةٍ أخرى، إنّ الكندي مُنتِج فَذّ في قطاع آخر هو قطاع الوصية للولد[4]، ولا سيما قطاع الأقوال الحِكمية أي حيث ترَتيبُ أحكامٍ على الوجود مُصاغَةٍ في قوالب حسَنة السبك مكثَّفة وشديدة التعبير. لقدَ صاغ

(1) م. ع.، ص 20، يُشكَر الدارس على جهوده؛ فنشْرُ رسائل خمسة فلاسفة في الحدود إنارة لقطاع غني داخل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي.

(2) را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، صص 217 ـ 251.

(3) معرفة الكندي بالفكر الهندي عامل مساعِد على فهمنا لتلك النزعةِ التشاؤمية الزهدية، وللإلحاح على فضيلة الإستهانة بالوجود أو على الثقة بقدرة الإنسان الإصطبارية والرّفضية.

(4) نَعدّ هذا القطاعَ جزءاً من التربويات، أو من الحكمَة العملية، في الفكر العربي الإسلامي. ولعله كان يعود، على الصعيد الجاهلي أو في إحدى مدلولاته، إلى نوعٍ من الأدب والتديّن والتقاليد.

الكندي أُجْمُوعاتٍ من محاسِن الكَلِم، ومن الجُمَل المأثورة والحِكَم السريعة التأثير والقليلة الكلمات والسهلة التداول أو الإستعمال.

ت ـ كذلك فقد جمَّع الكندي، في أُجْموعةٍ مستقلة، أقوالاً لسقراط تُعبّر عن نظرٍ في الحياة يدعو إلى الصبر، وتحمّل المكاره والمصائب، وتقليل المقتنى كي تقلَّ الأحزان والمخاوف. هذا الجانب التزهيدي، والسلبي أو القاتم والخائف من الانخراط ومن الحياة، أساسي في فلسفة الكندي أو في حكمته العملية، وسببٌ أيضاً من أسباب اهتمامه بل تضخيمه لصورة سقراط، المقدَّم في تلك الأقوال التي جَمعها الكندي، بمثابة حكيم يستهين بالموت، ويَرفض التألّم، ويأنَف من البدني ويَتحدى الخوف والملذات والزائلات[1].

وصية الكندي لولده، كأقواله الجامعة التي رَدّها لسقرط، تَتعاون مع رسالته «الحيلة في دفع الأحزان» لتظهِر لنا أعماق شخصية الكندي من جهة، ثم الوحدة في مذهبه بل والوحدة بين مذهبه وشخصيته ـ من جهةٍ أخرى. إننا أمام نَظرٍ حكيم في الوجود؛ فهنا حكمة عملية زاهدة مُزهِّدة وذات طريقةٍ تتأسس على اعتبار النفس قادرة على التحكّم بالبدن وبالهموم والمآسي وعلى معالجة الخوف من الموت والفقدان والآلام. وهنا، مرةٍ أخرى، تصورات عن الوجود والإمتلاك تَجعل النفسي والروحاني أو ما هو إرادة ووعي وإيمان ورأي يتحكّم بالإمتلاكي والحسي والجسدي.

بحسب هذا المنظور إلى فكر الكندي، وإلى شخصيته، نستطيع تخطي قراءاتٍ ناقصة منجرحة تَجعله مروِّجاً لفلسفة سقراط، أو مبهوراً بأقاويل وبشخصية سقراط، أو قارئاً آلياً مسطِّحاً للفلسفة اليونانية وللرواقية المتأخّرة. فتلك قراءات فاشلة تُقصّر عن الوصول إلى القراءة الفلسفية اأو إلى النظر العقلاني الأعمّ للفكر وللإنسان والحياة. لقد وجد الكندي في سوق الأفكار وعَالَم النظر ما يَنصر، أو يُعمّق ويُثري، فلسفة الكندي الشخصية وحكمته العملية وتجربته في المعاناة والبحثِ عن فهم مأساة الإنسان والمصير.

يُستطاع النظر مجدَّداً في فكر تلاميذ الكندي بحيث يُقدَّموا بمثابة مفكّرين

(1) را: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي (بيروت، دار النهار، 1970)، صص 43 ـ 46؛ قا: السجستاني، صوان الحكمة، (نشرة ع. بدوي، طهران، 1974)، صص 282 ـ 297.

ابتعدوا عن دائرة المواقف الدينية من الفضيلة وحقيقة الإنسان وأصل الوجود. وليس من التمحّل والتّعمّل أو الاصطناعية اعتبار أشهرهم، ابن الطيب السرخسي أو غيره ممن اتّهموا بالإلحاد أو برفض النبوة، أصحاب خطاب يهتمّ بالإنسان لا بإنسانٍ، وبالأمم لا بأُمّة؛ أي بالمسكوني [العالَميني، الفكر ما فوق الديني، أو بما وراء المحلّي]، وبما يَجمع الناس وبالثقة بقدرة الإنسان على المعرفة وبلوغ حقائق عن طريق العقل[1].

6 ـ مذهب الرازي في تأسيس الأخلاق والسياسة على العقل أو على المبادئ الأزلية الخمسة:

أسّسَ الرازي (ت 313 أو 320/ 925 أو 932) نظرية متماسكة متميِّزة في العقل العملي وفي مجال الفلسفة. وهو يُقرأ مُرسِّخاً وموسِّعاً المدى للمذهب الاصطباري الذي رأيناه أعلاه أساسياً ومميِّزاً للفكر الأخلاقي عند الكندي بل متجذّراً وعريضاً وموجِّهاً للوعي والسلوك في الثقافة العربية الإسلامية. يَنطلق الرازي من «الطّبّ الرّوحاني»* أي من الإهتمام بأُسسٍ نفسية روحية يَعتبرها قادرة على التحكّم بالإنسان وتربية السلوك. فالتربية الأخلاقية، في ذلك المذهب، نوع من الطّبّ الذي يَعمل وفقاً لقواعد الصبر والترفّع فوق الهَمّ والغَمّ كما الغضب والألم. وإصلاح الأخلاق إصلاح للبدن، وطِبّ النفس طبّ يُغلّب العقل على الهوى والأمراض الأخلاقية (النفسية، الروحية). داخل تلك النظرة العامة، أو الفكرة الهيكلية والرئيسية، يُحلّل طبيبنا الأكبر موضوعاتٍ أخلاقيةً رئيسيةً متكاملة: تغليب العقل واعتباره متبوعاً وقائداً، وجوب وإمكان قمع الهوى وإصلاح عيوب النفس بعد معرفتها[2]. وتأتي تحليلات الرازي للعُجْب والحسد والغضب، كما للكذب والبخل[3]، من القبيل المعروف والعام في الأدبيات الأخلاقية العربية الإسلامية. لكنها تأتي

---

(1) من هنا نُعطي لهؤلاء، داخل مشروعنا الدارس للعقل العملي، موقعاً. ونَهتم أيضاً بنمطهم في التفكير ومقاضاة التجربة البشرية في الدين والعقل.

(*) را: الرازي، رسائل الرازي الفلسفية (بيروت، دار الآفاق، ط 1، 1973)، صص 15 ـ 96. يُستدعى هنا أنّ «طبيب الإسلام بلا مدافع» وضع «المنصوري» بقصد إصلاح الأبدان.

(2) الرازي، م. ع.، الفصل 1 و 2 (صص 17ـ 35).

(3) م. ع.، الفصل 6ـ 10.

عنده بمثابة مرحلةٍ أو مناسَبةٍ موظَّفةٍ من أجلِ تعزيز مذهبه في دفع الألم والحزن[1] والخوف من الموت[2]. ومن السويّ أن نَلحظ هنا أنّ أُسُس ذلك المذهب سُداها ولحمتها نظرٌ في الوجود تَميز بمواقفه الشاملة من الإقتناء والاكتساب، من الأحزان والمخاوف والمآسي.

يتفق الرازي مع الكندي على تكوين صورة لسقراط، داخل الأدبيات الأخلاقية ونوادر الحكماء ومحاسن الكَلِم، تُظهِره حكيماً لا يَهاب الموت ولا يَخشى السلطة[3]. لاَ يهمّنا المصدر أو الصِّدْقية لتلك الرؤية المسقَطةِ على سقراط، وحتى على أفلاطون الحكيم؛ ولا للأقوال المنسوبة إلى الأول إنْ في «صوان الحكمة»[4] أم في الأجموعة التي رَتّبها وقدّمها الكندي[5]. فالمُهمّ، أو الأهَمّ، هو قراءة الفكر الفلسفي العام، كما المذهب الأخلاقي، عند الرازي، قراءةً تَتجاوز القراءةَ التي ترَاه يَتّبع بتكرار مستقيم آلي آراء أفلاطون، أو الرواقيين، أو معتقداتٍ هندية. إذ انّ الرازي فيلسوف امتلك شخصية مستقلة ليس فقط في مجال الفكر الأخلاقي وتشييد منضدة للقيم؛ فذلك النابغة أبدع أيضاً في العِلم الطبيعي بحيث أنّ استقلاله أو تميّزه يَظهر، على سبيل الشاهد، في قوله بوجودِ الخلاءُ (يُعاكَس بذلك مع ابن سينا) وفي مقولته عن الزمان والمكان (يُميَّز هنا عن أرسطو، أيضاً). إنّ استقلالية الرازي حيال أرسطو، وهي جريئة وموقف فلسفي متقدم وإسهامي وصِدامي، تَتعزز أيضاً إذ تَتجلى في تأسّسه على المبادئ الأزلية الخمس، ومن ثم في تثمير ذلك من أجل محاكمة العقيدة وتحديد موقفه الفلسفي من الوحي والعقل ودورهما في الوعي الأخلاقي وتنظيم المجتمع والسياسات.

ليس دقيقاً الرأيُ الذي يُعيد اختفاء أعمالِ الرازي الفلسفية، أو الإهمالَ الذي قد يُظَنّ أنه أصابها، إلى موقفه من النبوة والأديان أو من العقل (العقل هو الحاكم، والزّمام، والمتبوع؛ وبه وَصَلْنا إلى معرفة البارئ...). فلم يكن

---

(1) م. ع.، الفصل 11 و12 (صص 61 ـ 69).

(2) م. ع.، الفصل 20 (ص 92 ـ 96).

(3) كما يَظهَر أيضاً إعجابه، بالحكيم أفلاطون بارزاً. را: الرازي، م.ع.، صص 99 وما بعد.

(4) را. السجستاني، صوان...، صص 124ـ 128. أقوال أفلاطون: صص 128ـ 134.

(5) را: الفقرة السابقة، عن مذهب الكندي في الأخلاق والقيم.

الفكر العربي الإسلامي يَجعل من العداء للدين عاملاً يكفي لإخفاء عملِ فيلسوفٍ ما؛ وضياع النصوص لم يكن خاصاً بشخصية واحدة، فقد خَسرنا نصوصاً كثيرة لابن سينا وابن رشد أو للفارابي والغزالي. . . بعد ذلك نعود للقول إنّ التوليفة أو العمارة الفلسفية للرازي متماسكةً وتُقدِّم للقارئ المعاصر كنصٍّ عريقٍ في المبادئ الأعمّ والأشمل، وكموقفٍ عقلاني شمولاني من العقل البشري ومن الإنسان حيال النّقلي والعقائد وأمام مسؤوليته عن معرفته وتاريخه وحريته ومستقبله. فمما يَجعلِ الرازي صالحاً لأن يَتَقدّم كصاحب خطاب، أو كفيلسوفٍ في الأخلاق وعالَم القيم، ذلك الانصباب على الإنسان، وعلى البشرية كافة المتعاونة والقادرة على تجنّب متاعبها وتناحراتها باللجوء إلى العقل وحده (قا: نظريتنا الخاصة، أدناه، في «العلمانية» وفي إمكان استقلال الوعي الأخلاقي).

التربية والأخلاق والسياسيات، أي قطاعات العقل العملي المتشابكة المتكاملة، تَنبسط عند الرازي أرضيةً أو دهريةً أو، بحسب لفظته الخاصة، **«دُنْيائية»**. ويَغتذي الفكر الفلسفي العربي المعاصِر بقراءةٍ «مُعاصِرة» للرازي من أجل بناء الوعي القيمي؛ ثم في سبيل التّنظير لتعزيز الوعي الأخلاقي القائم بذاته المستقِل، والمؤسَّس على الإنسان المنفتِح أي على الوعي القابل للتميّز في مجاله الخاص وللإنفصال عن الوعي الديني. . . . أخيراً، إنّ التغذّي بروحية العقل العملي عند الرازي، أو كشفَها وإعادةَ تسميتها أو بَنْيَنَتِها، ممكن وصائب ومن ثم صالح نافع. فذلك أساسي في تعميق الممارسة النقدية وشحذِ الوعي الفلسفي، ثم في محاكمة التجربة العربية الإسلامية في دار الفلسفة وفي ذلك الفضاء المستقل الإنفتاحي والتَقبُّلي لتجربة الرازي في القيميات والمسكونية [= العالَمينية]، في الخلاص والسعادة أو في الفَوزَيْن الدنيائي والأخروي.

7 ـ بنية المذهب العربي الإسلامي في الفضيلة واللذة والسعادة عند الفارابي:

نصوص الفارابي، في مجال العقل العملي، مقدَّمةٌ في الكُتيّب الثاني أدناه) متمثّلةً برسالته في السياسة (أي: وصايا يَعمّ نَفعها. . .). فقد كان ممكِناً، أو نافعاً وصائباً، تقديم رُسَيْلات أخرى للمعلّم الثاني ؛ لا سيما دعاء

عظيم[1]، وأشعاره، ثم وصاياه وكلماته المأثورة الحَسَنَة. . .

نقول، بعد ذلك، إنّ نظرية الفارابي في الأخلاق واسعة غزيرة. وهي تُلخّص فلسفتَه، والطريقُ إلى معرفة شخصيته نفسها وإلى قراءة شخصيته وعالَمه. ولعليّ لا أُخطئ إن اعتبرتُ فلسفتَه في الخُلُقيات مذهباً في السعادة. ففكرة السعادة، ومن ثم اللذة، أساسٌ بل وروح نظره في علم الأخلاق؛ إذْ قَدّم كتابَيْن بارزَيْن، من بين أعماله، يحملان عنواناً يُعلِن الهَمَّ الأخلاقي أي السؤال الفلسفي الغائي الأبرز والذي هو غاية الإنسان الرفيعة الأسمى[2]. ولربّما يكون صحيحاً أيضاً الاعتبار الثاني الذي يأخذ الفارابي الممثّل الأبرز للسّعادَويّة (واللّذّانية، في معنىً ما) داخل الفلسفة العربية الإسلامية.

إلاّ أنّ عدم الإنصباب هنا على الفلسفة الأخلاقية الفارابيّة، على الرّغم من قيمتها التاريخية وفي حد ذاتها، مُراده الإنصبابُ على العقل العملي كما تُبرزه رسالة الفارابي في السياسة والتي سبق أن قرأناها في مكانٍ آخر[3]. ومهما يكن من حال، فإنّ ذلك لن يخلخِل مقالنا التحليلي الذي يَرى الوعي الأخلاقي عند الفارابي غير منفصلٍ عن المعرفة؛ فدرجات الأخلاق تَرتبط وتَتحدّد بحسب درجات المعرفة. وصار معروفاً مبذولاً، في القراءة المعاصرة للفارابي وقطاع الفلسفة العربية الإسلامية، أنَّ الوعي الأخلاقي عنده منفتِح على الأممي والمسكوني. فهَمُّه الفلسفي شمولاني، غير منقفِلٍ على أُمّةٍ أو مدينةٍ (دولة، مجتمع، سياسة، جماعة)[4]. . . كما يُلتَقط، في قراءتي، أنّ سُلّم القيم الذي حَكَم شخصية الفارابي حكَم أيضاً فلسفته ومنهجه؛ وبالعكس. وبَدا لي نوراً يضيء شخصية الفارابي وسلوكاته، كما آراءَه ورؤاه، ترتيبُه التسلسليُّ التفاوقي للقيم ولحلّ صراعها.

---

(1) نَشره، على سبيل المثال، محسن مهدي، في كتاب المِلّة (بيروت، دار المشرق، 1968)، صص 89ـ 92.

(2) را: كتاب تحصيل السعادة وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، في: جعفر آل ياسين، الفارابي، الأعمال الفلسفية، ج 1 (بيروت، دار المناهل، ط1، 1992)، صص 119ـ 277.

(3) را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، صص 265 ـ 319.

(4) من هنا، ومرة أخرى، قراءتنا الخاصة التي تُقدّم الفارابي صاحب مقالٍ في إمكان تشييد الوعي الأخلاقي، وليس فقط علم السياسة والفلسفة عموماً، على ذاته أيْ كمجالٍ مستقل وله شخصيته وميدانه المُفرَد حيال الوعي الديني.

تكون قراءة الفكر الأخلاقي عند الفارابي مستنفِدة دقيقةً بقدر ما نستطيع الكشف وإعادة الترتيب داخل كتاب «فصول منتزَعة»[1] أو، بحسب تسمية أخرى للكتاب أوضح وأوسع هي «فصول المدني»[2]. فهذا الكتاب يأتي بمثابة أداةٍ ونور من أجل فَهم اللامنوَّر والغامض أو اللامفصَّل والمُلمَح إليه أو المغطّى والمنسيّ في «آراء أهل المدينة الفاضلة». يَترسخ عند الفارابي التمييز والتقريب بين صحة البدن وصحة النفس، أو بين مَرَض الأول ومَرض الآخر[3]؛ ومن هناك يجري الإنتقال إلى أنّ العِلم المَدَني أو المَلِكَ (السائس، الرئيس) يحتاج ـ من أجل القيام بعمله ـ إلى معرفة النفس والدراية برذائلها[4]. وكلام الفارابي في الفضائل والرذائل تأسيسي؛ إنه عبارة عن قراءةٍ عربية إسلاميةٍ لأفكارٍ مقبولةٍ مشهورة أو مألوفة ومحلية (را: فصول. . . ، صص 30 وما بَعد). يَشهد على ذلك، في تحليلي، وحدة الفضاء الفكري اليوناني العربي، وتشابه الموضوعات ولا سيما المقولة التي تَجعل الفضيلة توسط واعتدال؛ فتلك فكرة مَعروضة كبضاعةٍ محلية مألوفة أو متداوَلةٍ مبذولة بين الناس[5].

مع الفارابي تَكرّسَت ركائزُ الفلسفة العربية الإسلامية في رؤيتها للإنسان من حيث العلاقة مع الواحد، ومن حيث الغاية التي كُوِّن الإنسانُ لأجلها وداخل الإجتماعات التّراتبية المتكاملة، ومن حيث الرؤية للبدن ثم للنفس في أقسامها وعيوبها أو صحتها ومَرَضها. ومن المبادئ الفارابية التي ستتحول إلى أُسسٍ وقواعد، في خطابِ الفلسفة العربية الإسلامية، نَذكر تقسيمه للحكمة، واهتمامه بالحكيم والرئيس والكامل. أمّا المُهمّ، بالنسبة للفكر الأخلاقي وللعقل العملي عموماً، فهو تقسيم الفارابي وتحليلاتُه للإجتماعات (الصغرى والكبرى والمتوسطة)، وتصوراته عن المدينة الفاضلة ومضادّاتها من المُدُن، وآراؤه في الظلم والحرب والعلائقية والمسكونية:

(1) را: الفارابي، فصول منتزعة، نشرة فوزي النجار، بيروت، دار المشرق، 1971.

(2) نَشَرَه دنلوب، مطبعة جامعة كمبريدج، 1961.

(3) قا: الرازي، الفقرة السابقة. را: الفارابي، فصول منتزعة، صص 23 ـ 26.

(4) الفارابي، م. ع. ، ص 26؛ عن الفضائل: ص 30.

(5) الفارابي، م. ع. ، ص 36.

أ/ يُعرّف الفارابي المنزل[1]، وهو أُولى الاجتماعات، بأنه المَسكن والذي يحويهم المسكن. وأجزاؤه «أربعة: زوج وزوجة، ومولى وعبد، ووالد ولد، وقِنية ومقتنٍ»[2]. وربّ المنزل هو، عند الفارابي المؤسِّس وكما سيتأسَّس في العقل العملي العربي الإسلامي، مُدبّر المنزل؛ وهذا في منزله مثل مدبّر المدينة في مدينته ومثل النفس في تدبيرها للبدن. وما يقوله الفارابي في سياسة المنزل أو تدبيره لم يَهتمّ، كما سبق أن رأينا[3]، بسياسة الرجل زوجته ثم ولده؛ وذلك لربّما لأنهما ضربان من السياسة لم يُمارِسهما الفارابي في منزله (لم يَتزوج، لم يُنجِب).

ب/ ويؤسِّس الفارابي، في «فصول منتَزعة»، للنظر العربي الإسلامي اللاحق في سياسة المدينة والمعمورة؛ فمن ذلك: أقسام المدينة أو أجزاؤها أو اعتبارها كما الجسم العضوي[4]، وخصال الرئيس الفاضل، وأنواع المُدن (ضرورية، فاضلة، تَغلبية)، وأهلها وسُننها وغرضها ومَرضها...[5]، إلخ. في اختصار، سيكون لكل تلك المبادئ في الفلسفة العملية، أو في سياسة المدينة والمنزل والنفس، دور ملحوظ في التراث الذي سيتكون بعد الفارابي. فأجزاء المدينة الفاضلة، أي الأفاضل وذوو الألسنة والمقدِّرون والمجاهِدون والماليون[6]، ستبقى ـ وكما سنرى ـ في صلب التقسيمات اللاحقة (للمثال، را: الدواني). يُقال الأمر عينه بصدد قول الفارابي في تأثير البيئة على النفس والأخلاق والعادات[7]، وفي الفهم العضواني للمدينة وللمعمورة، وفي الفهم الآلي الخَطّي للسلطة وإمكان مرورِها المستقيم الطولاني من النفس إلى المنزل فالمدينة (وبالعكس، على نحوِ تسلسلي). وليس استطراداً، بعد ذلك، رفضُ

(1) لَم تَرِد لفظة مَسكن في القرآن الكريم. وَرَدَت لفظة «مُنْزَلاً»، في: المؤمنون 29؛ ولفظة مَنازِل، في: يونس، 5 و39.

(2) الفارابي، م.ع.، ص 40. مُقتنٍ = وردَت في النص: مُقتني.

(3) را: زيعور، الحكمة العملية...، صص 65 والما يلي.

(4) الفارابي، م.ع.، صص 40ـ 45.

(5) م.ع.، صص 45ـ 95.

(6) م.ع.، ص 65.

(7) م.ع.، ص 40. سنعود، في الفصل الثاني المخصَّص للعامري، إلى نظريات الفارابي مُظهِرين تحكّمها اللاحق في ثنايا وقيعان الخطاب الفلسفي الإسلامي في السعادة.

القراءة المعاصرة للفهم الفرداني، وللتصورات المسبقَة (المفترَضَة، التأملية، المثالية)، في مجال الاقتصاد؛ إذ «سياسة القوت» الفارابية تَخيّلية تأملية أو معمَّرة وعاجزة عن تفسير نشوء المنزل والمدينة أو العقل والتاريخ والحرية.

ت/ لا تَخرج أدبياتُ الفارابي حول الزهد، والتصورات القائمة عن الحياة، عن الراسخ في ذلك القطاع؛ ولا سيما عن المألوف المبذول في ميدان «محاسن الكَلِم» وأقوال الحكماء (را: آدابية الفارابي)[1].

8 ـ النصوص الواردة في الكتيّب الثاني، إلماحة وتَبصِرة حول عيّنات أخرى:

يَطرح تَدبّر العالَم الفكري لإخوان الصفا سؤالاً حول علاقة السياسي والهَمّ الماورائي أو النظري عندهم، بلْ وعند سائر الفلاسفة في الفكر العربي الإسلامي. إنّ العلني، في «رسائل» الإخوان، هو لأولوية السياسي الاجتماعي، أي للعقل العملي حيث البحث عن تدبير المجتمع وتوحيده من أجل الوصول إلى السلطة الفاضلة، أو الرئيس الحكيم والأمم المتلاقية، والأديان أو الأعراق أو الحِكْمات المتآلفة.

أمّا النصوص الواردة في الكتيّب الثاني، نصوص ابن أبي الربيع وابن سينا والشهرزوري ثم نصوص الطوسي والدواني والشيرازي، فستُقرأ في الفصل التالي على نحوٍ يَرفض القراءة التقليدية أي ما بدا فترةً أنه يقيني ومن البديهيات[2].

9 ـ ابن طفيل وابن باجة، ابن رشد:

يُقرأ ابن طفيل كصاحب فكرٍ في الفلسفة العملية: فقد أستطيع قراءته كمفكّرٍ تربوي اهتم بتربية النوع البَشري والفرد (حَيّ)، أو كذي نَصٍّ في مجال الأخلاق والآدابية وفَصل الوعي الأخلاقي عن الديني وحتى عن المجتمع والتاريخ. وقد سبَق أن أشرتُ إلى غياب العائلي والزواج والجنسي عنده؛ كما

---

(1) عن آدابية الفارابي (الأقوال الفلسفية التي اختارها، الدعاء العظيم، الأنبيائية، وصيته، أشعاره)، را (للمثال): زيعور، الحكمة العملية، صص 302ـ 310.

(2) را: أدناه، الفصل الثالث (سياسة المنزل الكامل. . .).

قد يَظهر لي بمثابة قائلٍ بوحدة الجنس أو بالخنثوية (الأندروجينية). ونجد في «حَيّ بن يقظان» أنماطاً أصلية، ورموزاً أرْخيةً عالمية، وخلاصة في تطور النوع الموازي لتطور الفرد.

أخيراً، يمكِن أن يُضفى [يُسقَط] على خطاب ابن باجة مستوراتٍ كثيرة، وعقلانية بارزة، وتجارب غير متمايزة. . . ؛ هذا بحيث يَسهل تطويعه وإعادة عجنه وتطويره بغير نَصَبٍ ولا قَسْر[1].

في شأن نظرية **إبن باجة** في الأخلاق، وقد سبق أنْ أخذتُها في كتابٍ سابقٍ بمثابة ممثِّلةٍ للنظر الأخلاقي الفلسفي في الفكر الإسلامي العقلاني، نجد أنّها تتميّز بين ثلاثة مستوياتٍ متمرتبةٍ من المعرفة أو من العقل. وتبعاً لهذه الأنماط يتوزّع الناس، ومن ثم أنماط الفضيلة أي عوالم الحياة الأخلاقية. وبذلك يكون **العقل هو المعيار** الذي به يقاس الإنسان، ودرجته الأخلاقية أو نوعُ الفضيلة ومقدار قربها من العقلاني والفلسفي. وقد تابع **ابن رشد** تَعضيةَ دراسةِ الفضائل وتعزيز أُسُسها العقلية؛ كما أبقى على تقسيمها الأفلاطوني الأربَعي (شجاعة، عفة. . .) مقروءاً في مجالٍ فكري عربي اسلامي. ومن المعروف هنا، في مدرستنا الفلسفية العربية أو داخل مشروع «العقل العملي في التراث»، أنّ الخطاب العربي اليوناني (أو الاسلامي الوثني) في الفضيلة انتقل إلى أوروبا اللاتينية وحافظ عليه ـ معزِّزاً وأساسياً ـ توما الأكويني؛ وذاك ما استمر حيّاً في الفكر الفلسفي الراهن.

10 ـ أولوية العملي والنافع أو الواقعي والدُّنيائي في عالم ابن خلدون:

تأتي دراسةُ ابن خلدون لقطاعات العقل العملي شديدةَ الإلتصاق بالواقعي والممكن، كما بالطبيعة البشرية والتصور التاريخي للمجتمع والسياسة ومن ثم للوعي والسلوك أو للمصلحة والنجاح. ويُخضِع ابن خلدون الفكر النظري والهمّ الماورائي لما هو حتمي ولا بُدّي أو ما يَنفع وما يَنجح[2]. إلاّ أنّ الأولوية التي يعطيها للسلوك الواقعي وللمواقف العيانية ليس يعني قطيعة أو

(1) عن الفكر الأخلاقي (العقل العملي، السياسة ودرجات المعرفة) عند ابن طفيل، را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة. . .، صص 409ـ 426.

(2) عن ابن باجة، م.ع.، صص 401ـ 408.

تناقضاً، داخل شخصية ابن خلدون وفي فكره، بين العقلين العملي والنظري أو بين الماورائي والتاريخي الاجتماعي. فنحن نَنتفع من تَدبّر العملي أو السلوك عند ابن خلدون من أجل قراءةٍ واسعةٍ لفكره؛ وبالعكس إيضاً؛ فهو ـ للمثال ـ وعلى الصعيدَين غير مهتم جداً بالمثالي والفاضل. كما إنّه، في شاهدٍ آخر، غير وعظي. وهو ـ في تحليلي ـ رجل مأساوي ومتشائم إنْ في تنظيراته وبحثه عن «قوانين» أمْ في حياته الشخصية المنجرِحة وخشيته من مجابهة الذات ومآزِمها[1].

11 ـ المرحلة النرجسية أو الاستهلاك الذاتي في الفلسفة العربية الإسلامية، عند الطوسي والدواني ثم الشيرازي:

عند **الطوسي** نجد توسيع اللوحة بحيث صارت تنطوي على سياسة الوالدَيْن والأقارب[2]. أما **الدواني** فيأتي كأحد آخر المنتِجين في ذلك الميدان العائلي العلائقي[3]. بعد ذلك سنجد صدر الدين الشيرازي مبتعِداً عن ذلك التجمّع الصغير، عن المنزل الكامل؛ فقد انصبّ على إعادة تنظيم بنية سياسة المَدينة الفاضلة أو حيث موضوعات واسعة شاملة من مثل: نشوء المجتمع والسلطة، أجزاء المدينة (أساسُها هو أجزاء النفس)، وظائف وخصال الرئيس الكامل، علائقية الأمم، الدين والقوانين وتنظيم الحياة الفردية والتّعبّدية والاجتماعية، تنظيم المعمورة...[4].

12 ـ محاكمة وتسويغات وتَنتيجات:

لم يَرِد، أعلاه، الغزالي كصاحب خطابٍ في السياسة المثالية للذات

---

(1) را: عن محاولة التحليل النفسي لتجربة (حالة) ابن خلدون ولصحته العقلية (مع مقارنة بالغزالي وابن سينا)، زيعور، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق... (حلقة سابقة من مشروع العقل العملي في الفكر العربي الإسلامي).

(2) عن تدبير الأقارب، عند الطوسي، را: فيكنز (في الانكليزية)، صص 178ـ 181؛ أيضاً: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة...، ص 479؛ صص 491ـ 493.

(3) عن الدواني، را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَغنية المجتمع والعلائقية، صص 415ـ 493.

(4) ثم أتى السبزواري؛ وبعده ننتقل إلى تصوراتٍ جديدة، أو مختلفة وتَقطع مع المعهود والتقليدي (را: الطهطاوي، الأفغاني/ عبده، الخ).

وللمنزل والسلطة؛ ليس ذلك تغافلاً، ولا هو قصور في نظريته. فهذا الأخير استحقّ الحظوةَ بمقعدٍ متميزٍ تكرَّسَ داخل الصوان الواسع للفلسفة العملية العربية الإسلامية[1]. الأهَمّ هو أنّ الفكر العربي الإسلامي يَتّفق، بمختلف قطاعاته «الرفيعة» [الرّسمية، الكتابية، العالِمة أو الكاتِبة][2]، على أخْذ الأخلاق (الفضائل، علم الخُلُق) بمثابة أساسٍ وجهاز في كل مجتمع. وعَدّوا النظام الأخلاقي لأمة، أو نسق الفضائل ومعايير السلوك، ثابتاً حاكِماً الجميع وبغير تأثرٍ بالظروف العيانية واختلاف الوقائع أو الأشخاص والعلائق. إلاّ أنّ الفكر، في مجال القاعدة الأعرض والوعي الجماعي للكثرة، لم يهتم بتغذية الحذَر أو اللاثقة بين الوعي السياسي والوعي الأخلاقي، ولا بين السلطة ونسق قواعد التصرّف. بذلك كانت السلطة قادرة باستمرارٍ، وبغير إحباطات، على توظيف الأخلاقي (ومعه الديني) كي تُسيطِر وتتغلغل بتقنّعٍ والتواءاتٍ كما بوضوحٍ وعلانيّة.

بَعد هذا التنبّه إلى جانب من مأساة العقلِ الأخلاقي، نَستطيع التنبّه أيضاً إلى غنى مفاهيمه وتَعدد أنماطه. فقد نستطيع تصنيف تلك الأنماط إلى نظرياتٍ أخلاقية تُؤخَذ داخل الشبكة التالية: المذهب العربي الإسلامي في **الفضيلة**؛ المذهَب في **اللّذة، اللّذّاوية** في الفكر الأخلاقي؛ المذهب في **السعادة ـ السّعادَوية** ونظرياتُ الفوزَيْن؛ **الأخلاق العقلانية**: العقل والأخلاق، الوَعْيان الأخلاقي والمعرفي؛ نظرياتُ **الاستنجاح والمنفعة** والمصلحة الفردية؛ المذهب **الإصطباري** أو المدرسة العربية في التحمّل والتجمّل؛ **مذهب التجربة الشخصية** والفضائل المعيوشة وقيم الحدس والمنقذِف في القلب؛ **المذهب الصوفي** في

(1) عن الفلسفة العملية المثالية عند الغزالي، را: زيعور، الحكمة العملية. . .، صص 126ـ 136. وخطاب الغزالي في «فيصل التفرقة». . .، بحسب قراءةٍ منفتحةٍ «متساهلة»، يُمثّل الخطابَ الذي يَغفر لكل المُعادين للطريق التي رآها الغزالي، في خطابه العلني أو الرّسمي أو المفصوح، ناجية مُنْجية.

(2) من أشهر مَن لم تُقرأ أو تُحاكم نظرياتهم في الأخلاق، داخل هذا الكتاب، نَذكر: الحَسن البصري، رسالة في القدَر؛ يحيى بن عدي (؟)، تهذيب الأخلاق (لعلّها، بحسب ملحوظة ع. بدوي في نشرته لها، للحَسن بن الهيثم). . . . وفي جميع الأحوال، فإنّ تقسيم الفكر الأخلاقي الى مذاهب عمل يَستنفِد الجميع ويستوعب كلّ منتوجٍ أو نظرية. فعلماء الكلام، للمثال، يؤخذون داخل نمطٍ واحد؛ وهكذا هكذا. . .

الفضيلة والمحبة **والقيمة** : من التزهيدي والمتقشِّف إلى العرفاني واللّدني؛ **المذهب الآدابي**: أدب الدين والدنيا، التعاملية واليَنْبغيات في السلوك الاعتيادي، قطاع الأمر بالمعروف. . . ؛ **إشكالية القيم وعلائقية القيمة مع الأَيْسي** داخل العقل العملي[1].

---

(1) ربما يكون في هذه الشبكة شيء من التعسّف أو الاعتباطية؛ ليس المراد فَرْضاً من الخارج أو من علٍ لتلك النماطة، إنّه تسهيلٌ للإلتقاط داخل شبكة وللربط بغير إغفالٍ للتشابك والتطور أو للإختلاف والخصوبة. وسَبق أن حاولنا تصنيف مدارس داخل الفكر الإقتصادي التأسيسي في التجربة العربية الإسلامية؛ كان ذلك بحثاً عن الحقيقة ثم خدمةً لما قد يَصح تسميته المذهب العربي المعاصر في الاقتصاد أو خصائص المدرسة العربية المعاصرة في الاقتصاد و«النظام العالمي».



الفصل الثالث

قطاع سياسة المنزل الفاضلة عند أهل البرهان

(الدراسة بالشاهد للعقل العملي أو لِفِعل الإرادة الحرة)

1 ـ القطاعات الأُفقية والشاقولية للفلسفة العملية في الفكر العربي الإسلامي:

قَسَّمنا الفلسفة العملية، على **الصعيد الأُفقي**، إلى سياسة واقتصاد، ثم إلى تربية وتدبير، وإلى سياسة النفس والمنزل، وإلى علم الأخلاق ومن ثم إلى الآدابية واليَنْبَغيّات والأقوالية...؛ وعلى **الصعيد الشاقولي** أبقينا على التصنيف المعهود (التقليدي، المؤسَّس) الذي يُميّز بين البياني (الخطابي، أهل الفقه والعبارة، أهل الجمهور أي حيث القطاع الأعرض والغِراري...) **والبرهاني** (أهل الفلسفة، أهل النظر، الظرانية) **والعِرفاني** حيث الإلهامي والإشراقي والانبثاق، أو الحدس وموقع عملِ المخيال والرمزي والأسطوري، أو الكرامَتي واللّدني والنفسي[1].

2 ـ طريقتا القراءة في التأرخة وإعادة التكييف للعقل العملي:

أ/ إتَّبعْنا في تحليل الفكر العملي طريقتَيْن: بحسب الطريقة الأولى تَوصّلنا إلى نتيجةٍ أو قاعدةٍ هي أنّ الوعي التربوي (أو الأخلاقي، أو القيمي،

(1) كُنّا نفضّل التقسيم الأربَعي (الكمال) على التقسيم الثلاثي (الرامز إلى الخصوبة). إنّما نُبقي على هذا الأخير، الثلاثي، لأنّه غدا أسهَل ومألوفاً وشبه عام. مَررنا بالتصنيف الأربعي، في: الحلقة الثالثة من هذا المشروع، أي في: كتابا جعفر الصادق ـ حقائق التفسير القرآني...، ص 89. وما يزال القطاع المعرفي، داخل التيار السلفي المعاصر، يَعتنق ذلك التقسيم القديم لطرائق المعرفة.

أو السياسي والاقتصادي) ممكنُ التأسّسِ كمستقلٍّ أي متمتّع بمجالٍ خاص وبحدودٍ ومصطلحات مستقلة. وفي كلماتٍ أخرى، إنه لا يَتفسَّر بالعامل الإقتصادي، أو الديني، أو بأيّ عاملٍ أحادي أو حاسم آخر (المجتمع، البيئة أو الأرض، العقل، الشروط الموضوعية. . .). فهنا الخطاب في أشكال الوعي منطلِق من الوعي بالذات في أشكالها: الواقعي، والاجتماعي، والمُكملَن.

ب/ أمّا الطريقة الثانية التي اتّبعناها أيضاً، مراتٍ أخرى، فكانت إعادة قراءةِ خطابٍ فلسفي قديم (ابن حيّان، الكندي، الفارابي. . .) قراءةً تُظهِر المَنسي والفاشل توخّياً لإعادة تسميته وتثميره في إثراء الخطاب الراهن داخل الوعي الفلسفي؛ بذلك تكون التأرخةُ التي نقوم بها، في مشروعنا لدراسنا العقل العملي، مكاناً مُتاحاً [مَتاحةً] من أجل التصويب والتعضية بعد المحاكَمة أو النقد المستوعِب المثمِّر.

3 ـ المنتِجون في قطاعات سياسة المنزل الكامل أو في السياسة الفاضلة للمنزل؛ عيّنة:

يُقدّم الكتيّب الثاني، أدناه، الخطاب العربي الإسلامي في السياسة المثالية للعلائقية داخل حلقة العائلة. نقرأ أدناه نصوص الذين صاغوا النظر الأشملي، والأخلاقي أو المُكملَن، في المبادئ والينْبَغيات الواجبة من أجل تدبير القوت وبناء العائلة المثالية وتحقيق السعادة. وهكذا سنقرأ الكندي، وإخوان الصفا، وابن سينا، ومسكويه، والعامري، وابن أبي الربيع. . . كما يضاف، إلى هؤلاء، آخرون هم أقلّ شهرة أو مهمَلون في «المقرَّرات التدريسية» التي غالباً ما تكون ناقصة ومختارةً أو على شكل مقتطفات أو مبتورة؛ من هؤلاء الآخرين: الشهرزوري، الطوسي، الدواني، صدر الدين الشيرازي؛ وهؤلاء يُعَدّون، بحسب فهمنا للفلسفة العربية الإسلامية، أساسيين واستمراراً لمجالها الزمكاني الذي لا يُقفَل ولم يَنقفِل أو لم يَتوقف بعد ابن خلدون ولا تلبّث [= تَثَبّت] عند موضوعاتٍ محدودة ومفاهيم معدودة مكرورة

لا يُجدي تقديمٌ موجَز لنصّ كلٍّ من أولئك، فذلك التقديم ـ إنْ حَصَلَ ـ

غير نافع إنْ لم نَقُلْ إنّه مُسيء وناقص إذْ قد يَمنع من العودة المباشرة إلى معرفة النّصّ من داخله أو بالمعايشة وإعادة إنتاجه بغير وسيط. إنَّ النّصَّ المقدَّم، في الكتيّب الثاني، متملّق وجاذب؛ ومن اللابُدّي أن نعود مباشرة إلى مجابَهته. لكنّ ذلك لا يعني أيضاً أننا لا نَعدّ ابن سينا **عيّنةً ممثّلة**؛ وسبق أن فعلنا ذلك حين قدّمنا قراءةً لسياسة المنزل الكامل في أجزائه: سياسة النفس[1]، سياسة القوت، سياسة الزوجة، سياسة الولد (التربية والتعليم)، سياسة الخدَم. أمّا القطاع الأخير، وهو سياسة الوالدَيْن والأقارب، فإننا نقرأه في الفصل المخصَّص لنصير الدين الطوسي[2].

4 ـ نقائص منهج الدراسة بالعيّنة، حَجبُ الفروقات والتاريخي والمتعاقِب:

إنْ كنّا أخذْنا ابن سينا قطرةً تَدلّ على النبع وتُلخّصه فلا يَعني ذلك أننا نستطيع إغفال المثالب في ذلك الأخْذ أو الإختيار. فمن ابن سينا حتى الدّواني ثم الشيرازي حَصلت تطويرات، وإنْ بَدت طفيفةً خفيفة؛ وكان لكل خطاب همومُه وتوتراته أو تضاريسُه وظلاله؛ والأهَمّ أيضاً هو أنّ خطاب الطوسي[3]، كما الدواني[4]، مكتوب باللغة الفارسية؛ أي أنّ فضاء اللغة هو هنا عامل جديد وعنصر من عناصر الإختلاف والتنويع وكاشف للتراكم والتعاقب.

5 ـ فروقات، قراءة تعاقبية خاطفة:

لم يتوقف طويلاً **الكندي** عند السياسة الكاملة للمنزل؛ إلاّ أننا التقطنا وصاياه إلى ابنه الممثّلة لمبادئ عامة في الوجود والتعاملية والآدابية. أمّا إخوان الصفا فقد كانوا أشمل؛ واهتموا بسياسة المنزل عموماً، وبتعليم الصبيان، تبعاً للطريقة والرؤية اللتَيْن ستتوضّحان عند الفارابي، وعلى نحوٍ خاص وأبرز، عند

---

(1) توضَع سياسة النفس، بعامة، في مستهلّ سياسة المنزل أو مستقلةً عن النظرية الأخلاقية.

(2) يؤيّد الطوسي (را: فيكنز، في الترجمة الإنكليزية لكتاب أخلاق ناصري، ص 155) صحة نسبة «رسالة في السياسة» لابن سينا. والطوسي يَذكر بريسون؛ ومثله فَعل أيضاً مسكويه.

(3) كُنّا نَقرأ ونُدرّس الطوسي مترجَماً إلى الإنكليزية (را: لائحة المراجع، فيكنز). وهو منقول، في الكتيّب الثاني، مباشرةً عن الفارسية بقلم احد الطلاّب.

(4) مترجَم أدناه، في الكتيّب الثاني، عن الأصل.

إبن سينا. تَبرز، عند هذا الأخَير، الصورة الأجلى للمنزل الكامل بشتى أجزائها (الرَّجل نفسه أو الأب، القوت، المرأة. . .) المتشابكة والتسلسلية. وتتجلَّى سلطة الزوج أو الرؤية الأبوية للعائلة واسعة عميقة، وهرميّة ومتراتبة. قبل ذلك لم يكن الفارابي، وكما مَرّ أعلاه، مهتماً بسياسة الزوجة والولد؛ ولا بسياسة الأهل والأقارب.

كذلك فإنّ مسكويه، في اهتمامه الفلسفي بالأخلاق والأعراق والأمم، لم يكن مَعْنيّاً بقطاعات سياسة المنزل كافة؛ لقد ألْحَفَ فقط، داخل تلك السياسة، على سياسة الصبيان (تعليمهم، تربيتهم الأخلاقية، تعامليتهم، آدابيتهم من حيث المطاعم والملابس والمجالس. . .).

ثم ستتوسع الاهتماماتُ عند ابن أبي الربيع[1]. فقد عاد هذا إلى الصورة الشاملة التي رسمها ابن سينا.

ثم أتى شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري[2] كصاحب خطابٍ مُراكِم، أو مُعيدٍ للإنتاج السابق. لقد كان واضحاً إلى حدٍ بعيد، وشبه تَبسيطي، ومُبوِّبٍ أو منظِّم لسياسة المنزل الكامل في بنيته العامة وفي قطاعاته ووظائفه داخل حلقات المَجتمع الأوسع ثم الدولة[3].

6 ـ محاكمة المحاكَمة، كشف أصول المحاكَمة أو قواعدها وآلتها:

الطريقة الرّشدانيةُ، في النقدانية الاسيعابية التثميرية، هي، أولاً، أن نَضع أمام الوعي تَشخيصاً هو توصيف دقيق لخطاب الفلسفة العربية في السلطة الأبوية إنْ على الذات ذاتها (را: سياسة النفس، المذاهب العربية في الأخلاق والقِيَم) أمْ في مجال الفعل اليومي داخل العائلة حيث تدبيرُ مستويات الأسْرة والعلائقية الاقتصادية والتربية العائلية وفضاء الحلقة الاجتماعية الأولى من

---

(1) عن الحكمة العملية (والتربية، بخاصة) عنده، را: زيعور، الحكمة العملية. . .؛ صص 381 ـ 400.

(2) من المدرسة الإشراقية؛ وضع شرحاً على «التلويحات»، وعلى «حكمة الإشراق» للسهروردي.

(3) را: السهروردي، نزهة الأرواح. . .، نَشرة خ. أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1976. أيضاً: نشرة أبو شويرب.

العمر والتَّجَمْعُن، أمْ في مجال سلطة الرئيس داخل الدولة (را: وظائفه السياسية والاقتصادية، التنظيمية والادارية والاجتهادية).

ثم، في المرحلة الثانية، يلي ذلك التشخيصَ الموضِح المحدِّد للخطاب خطابٌ يَنتقد ويُقاضي ويُعالِج. أمّا المرحلة الثالثة فهي طرحُ الخطاب المُحاكِم أو دعوته كي يكشف أُسسه ومنطقه وطرائقه، أو استراتيجيته ورِهانه وفلسفته.

محاكَمة آلةِ الخطابِ المحاكِم المعاصِرِ تُظهِرها آلة مختلِفةً عن الأجهزة التي أنتجت خطاب الفارابي والغزالي وغيرهما ممن قرأناه أعلاه. فالخطاب المعاصر لا يُعطي الأولويةَ للسلطة الأبوية، ولا لعلائقية الهيمنة والتفرّد. لقد حلّ التشظّي والتفتّت، أو المختلِف والمتنوِّع، مَحلّ التجميع وفَرض الوحدة أو التجانس والتشابه. ومفهوم السلطة، في الفكر المعاصِر، غير متأسِّسٍ على رَجلٍ أو على التحكّم والتسلّط. يأخذ كلّ فردٍ داخل العائلة موقعه المستقلّ المنفَصِل، القائم بذاته كذاتٍ أو كقيمةٍ خاصة؛ فالفردانية مقولة أولى حاكمة، والحرية الفردية تُحدِّد المسؤوليةَ ومستقبل كل عضوٍ، والتعاوني التضافري أو الأفقي قيمةٌ أولى قائدة.

اختَلَفَ دور العقل في مجال الجسدي والرغائب أو اللاعقلي والنفسي؛ ودور الأب اختلَف سلطةً ومجالاً أو معنىً وحقيقة ووظيفة. والسلطة انتقلت إلى المؤسَّسة، ولا تَصدق أو تَصحّ العلاقة الأبوية في مجال المهنة أو المَصنع ولا سيما في العمل السياسي العام. تَستنكِر الحقيقةُ والشعوبُ خطابَ الرئيس الكارِزمي [الإلهابي، الكرامتي، الملهَم] أو سلطتَه الرعائيةَ الصوفية؛ فليس الشعبُ عائلة الرئيس، ولا هو يقودهم كالراعي إلى حيث مصالحهم أو من خارج المجتمعي والوضعي والقوانين التنظيمية. وليس من العقلاني، أو ليس هو نظراً فلسفياً، السكوت عن قيعان السلطة وتضاريسها والإواليات الناقصَة المطمورة التي تَحكم المنطقَ العلائقي في الشخصية كما في العائلة وفي الدولة والمسكونة (را: التعويض، التغطية، التسفيل والتنرجُس، نكران الواقع. . .). يَتناقض الفكرُ المعاصر مع خطاب الفلسفة العربية الإسلامية الذي قرأناه أعلاه، وكما سنرى بَعد أيضاً، في حقل الاقتصاد (سياسة القوت في العائلة، وظائف الدولة أو الرئيس في الاقتصاد)؛ وكذلك في التّصوّر العضواني للمجتمع والدولة والمعمورة، وللعائلة والتاريخ؛ وفي التطور الخطّي الطولاني للجماعة

والنمو الفكري والبيولوجي. وفي كلام غير كثير، إنّ التأملي والتخيّلي والتصورات المسبَقة عاجزة عن تفسير التاريخي والعقلي والاقتصادي الاجتماعي؛ كما خمدت التصوراتُ النفسانية القديمة عن قوى ومَلَكاتٍ ونفس معزولة مجزّأةٍ، عن المسبَق والجاهز واللاتاريخي، عن التفسير الأحادي الثابت وعن المعنى اللاّمتطوِّر والمستمر، عن التفسير للمدينة والمجتمع والمعمورة طبقاً لرؤية مسبَقة للنفس البشرية (رأينا، أعلاه، أن النفساني لا يغطي كُلَّ الاجتماعي ولا يُفسِّر الاقتصادي والتاريخي والفلسفي).

أنا لا أرى صواباً ونفعاً في قراءة الاقتصاديّ أو علم الأخلاق[1]، والعقل العملي بعامةٍ، من حيث الإرتباط أو التأثر بأفلاطون أو بأرسطو وبريسون. ربما يكون من الأجدى أن يُقرأ الفكر من حيث أجهزة الإنتاج أو قواعده وطرائقه وحتى قوالبه. ومن المُجزي والصائب أيضاً تشغيل التقسيم الثنائي فترةً ثم تَخطّي النظر المانوي ومبادئ الإزدواجيات؛ حالتئذٍ فإنّ التمييز بين طرفٍ مُعادٍ لتجارب الأمم الوافدة وطرفٍ منفتِح متقبّلٍ يغدو طريقةً مرحلية أو خطوة داخل نسق واسع متعدد. وهكذا يمكِن أن نَنظر في الفكر التربوي، أو الأخلاقي بخاصّة، من حيث هو صراع أو تَناقض، تَذبذبٌ أو تكافؤ، بين المعرفي والأيديولوجي، بين السياسي والماورائي، بين البُعد البيولوجي والبُعد الاجتماعي، بين التعاقبي والتزامني... ونَذكر، في المجال عينه، تأرجُح الفكر التربوي كما الاقتصادي، بين التوجّهات إلى الجسدي والتوجّهات إلى القيمي، بين الفوز الدنيوي والفوز الأُخروي، بين الأفقي والشاقولي، بين الفردي والكُلّي، الوراثي (الطبيعي) والإكتسابي (البيئي)، عدالة الإنسجام وعدالة الإستئهال...

إهتمامنا، هنا والآن، بقطاعات العقل العملي عند الفلاسفة ليس مراده

(1) رفضْنا، كما مَر وعلى سبيل العيْنة، اعتبار الفكر الأخلاقي منسوجاً على غرار الرواقية المتأخرة، أو جالينوس، أو «الأخلاق إلى نيقوماخُس». ثمة مبالغة ونقص في القول بأنّ تفريع الفضائل وتعديدها كانا تقليداً أو تكراراً لرواقية أو لمشائيةٍ متأخرة، ونَتجاوز هنا اللادقة والمبالغة أو القراءة الناقصة في ردّ التصورات الفلسفية الإسلامية إلى أفلاطون أو إلى مَنْ لخّصه من الهلّينيّين. ومَرّ أيضاً أننا نتجاوز القراءة التي تَعدّ الفلسفاتِ العربية الإسلاميةَ توفيقاً بين الفلاسفة، أو توفيقاً بين الفلسفة والديني.

ومعناه التلبُّث أو الرّضا الإيجابي. فتصنيف ذلك العقل إلى بنى ثابتة مستقلة، أو إلى كُلاّت منفصلةٍ وماهياتٍ أو متعاليات، عمل غير دقيق ومتأسّس على قواعد لزجة وطرائق غير حرة. ثم إنّ ذلك المنهج مرحلي؛ فالنَّماطة خطِرة وقابلة لأن تكون محكومة بالمسبَق والثابت. من هنا فنحن، في عملنا هنا، نستوعب تقسيم الفكر إلى فلسفي وتَقميشي وفقهياتي وصوفي؛ ومن ثم فنحن نَهتم بما هو **فضاء مشترك**، وبما هو تطور وتاريخ أو تعاقبي، وتوتّرٌ منفتِح وابتكاري، ونَصّ متعدد المستويات، وقراءة مختلفة ومساحات معتمة...



الفصل الرابع

الحكمة العملية أو فلسفةُ فِعلِ الخير عند العامري وشِلّة مسكويه*

القسم الأول

1 ـ فيلسوف مستكشَف، اتساع الصورة وامتداد الزمان في لوحة الفلاسفة:

نَحتاج لدراسة السّيّد سحبان خليفات[1]، ثم السّيّد أحمد ع. عطية[2]، كي نستطيع مَوقَعة العامري داخل النسق العام للفلاسفة في الفكر العربي الإسلامي؛ وبخاصةٍ داخل ما أطلقتُ عليه اسم «شِلّة مسكويه». لقد قَدّم س. خليفات قراءةً مُجزِية رابحةً؛ مما سَهّل إعادة العامري إلى مكانةٍ محتَرَمةٍ ضمن لوحة الفلاسفة التي، في مشروع **«العقل العملي في الفكر العربي»** هذا، اتسعت في الزمان والمكان، وظَهر بين شِعابها وقممها عديدون كانوا يوضَعون، جَهلاً أو عَمْداً، في المناطق المعتِمة وبين المطمورات.

(*) ثلّة مسكويه، أو الكوكبة التي عاصرت مسكويه، تحوي: التوحيدي، العامري، يحيى بن عدي.

(1) را: رسائل أبي الحَسن العامري وشَذراته الفلسفية (دراسة ونصوص س. خليفات، عَمّان، منشورات الجامعة الأردنية، 1988)، صص ـ5 215.

(2) را: العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية (دراسة وتحقيق أ.ع. عطية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991)، صص ـ5 104.

2 ـ قراءة كُلية شَمّالة، النقدانية الاستيعابية:

لا يؤخّر الابتهاجُ بظهور العامري[1] وجوبَ نقد الذين أعادوا التدقيق أو الضبط والمحاكَمة في سيرته الفلسفية ومجاله ونَصه. فبعد كتاباتٍ صحافية، من القبيل الذي يَسعى لما يُسمى اليوم «السبق الإعلامي»، جرت على يد بعض المستشرقين (!)، يعود بعض الزملاء العرب إلى **الكتابة التجزيئية التقطيعية** في عالم العامري. لا تَلتقط فِكرَ العامري التحليلاتُ «الكيميائية» لخطابه أي حيث أخذُ فكرةٍ ثم تَعقب شبيهها عند هذا اليوناني أو الحراني أو عند ذلك الفارسي. لا أعتقد أنّ معلوماتي عن العامري تَتَعمق أو تَتوضح إذْ يُقدِّم إليّ هذا بمثابة «واحدٍ من أبرز فلاسفة الأفلاطونية المحدَثة في الإسلام»[2]؛ وأقول الأمر عينه بصدد أحكام أخرى حول أصله، ومذهبه الديني[3]، وأبيه. . . ؛ ومن النافع قليلاً، والمنَجرِح القيمةِ أو اللامثبَتَةِ حقيقته وجدواه، تأكيدٌ آخر يَجعل ينابيعَ فلسفةِ العامري عائدة إلى «أعمال (Works) بَروقْلُس وأفلاطونيين مُحْدَثين آخرين»[4].

بقدر ما نَجحت الوِصافة [= مونوغرافيا] المكرَّسة لشخصية العامري الفلسفية، وبقدر ما صِرنا نَعرف نَصه ونظرياته في الوجود وفي الفلسفة السياسية ولا سيما في الأخلاق، بقدر ما أستطيع التنبّه إلى صوابية وصُلوحية التخطّي الاستيعابي لقراءةٍ كيميائيةٍ أو «ذَرّانية» لذلك النّص.

---

(1) عن أعمال العامري، را:

- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أ.ع. غراب، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967ـ الأمد على الأبد، تحقيق روسن، بيروت، دار الكندي، 1979.

- رسائل أبي الحسن العامري. . . ، سَحبان خليفات، عَمّان ، منشورات الجامعة الأردنية.

- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، نشرة مجتبى مينوي، طهران، 1957؛ تحقيق أ.ع. عطية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991.

(2) خليفات، رسائل أبي الحَسَن. . . ، ص ص 5، 130ـ 163؛ عطية، م.ع. ، صص 22ـ 23.

(3) المقارنة التي نُجريها، في هذا العصر، بين مذاهب إسلامية، أو بين أُمم إسلامية، شديدة الالتصاق بالأيديولوجي. من هنا صعوبات الرؤية راهناً لشبكَة العلائقية ألتي كانت، داخل العامري وفي زمانه، بين الأطراف. لم يكن ثمة قَطْعٌ؛ فلا هُوّات بين الأفكار ولا سيما بين الفقهيات والتعبُّد. والفصل والتحدّد ظاهرتان عَمّقهما التاريخ والمؤرخ.

(4) خليفات، م.ع. ، ص 574 (بالانكليزية).

أُثمّر دراسةَ الحياة السياسية والثقافية في القرن الرابع لأجل إعادة ضبطِ وتَفحّصِ للمجال الفكري لتجربة العامري الفلسفية؛ من هنا يَتبدّى أنه تَغاذى مع حقلٍ اجتماعي فكري غير مسطّح، ولا كان حقلاً بوراً، أو قليل الخصوبة، أو يقيم العلاقات الإقصائية داخل بنيته وفي شبكاته ومنطقه التواصلي. وتُظهِر دراسة ذلك الحقل، أو الفضاء الفكري العلائقي، التلاقح والتناقح داخل المعتقَد أو الفكر الواحد عينه؛ ولا تبدو «العناصر» مستقلة بذاتها، أو مغلَقة، أو تَسلّطية استعلائية. بكلام أخصر، إنَّ التقميش أو التوصيف الذي انصبّ على القرن الرابع الهجري، وعلى حقل العامري (تلاميذه، أساتذته)[1]، يَسمح لنا باستنتاجاتٍ تشبه القانون ـ أو الروابط العامة المشتركة والواضحة ـ مؤدّاها أنّ الهيكل الفكري العام كان موجِّهاً للعناصر (الشخصيات، المذاهب، النظريات، التجارب، النصوص. . .). كان ذلك المجمَل مُساعداً على تناقح المواقف الفكرية، ويُتيح التضافر بين الخطاب الفلسفي والمعتقَدي [الأيديولوجي، السياسي]، ويَفتح العلائقية بين المكوِّنات أو المتغيِّرات أو الأجزاء المتداخلة المتشابكة داخل الوحدة العامة، أو البنية، أو النسق التفاعلي. فقد كان يَسهل التفاعل ولا سيما الانتقال والإنفتاح بين النظريات، أو بين المعتقدات المذهبية، بسبب أو بنتيجة تلك البنية المنفتِحة، أو الكُلّ الأجمعي الشّمّال للعناصر. من هنا كان المرور بين بَروقلس وابن سينا والتصوف، أو بين التوحيدي ومسكويه والعامري، بين الصاحب بن عبّاد ومذاهب إسلامية أو أفكار فلسفية متعددة، مروراً ميسوراً. والروابط، داخل الشكل الكبير العام، تضافرية تَداخلية وليست، متعصّبة وواحدية ومقفَلة.

3 ـ من التلبّث عند الجزئي والمقطَّع إلى رؤية شمولية للفضاء العام والمجمَل العربي اليوناني:

إلى جانب النصوص المنحولة لأفلاطون وأرسطو أو لفيثاغوراس، وإلى جانب كتاب «العهود اليونانية»، ولا سيما **«سِرّ الأسرار»**[2]، يُعدّ كتاب العامري

---

(1) لا نُغفِل الأسبقية والصوابية في عمل أحمد عبد الحميد غراب. ثم إنّ عَمل خليفات على تلاميذ العامري (خليفات، م.ع.، صص 193ـ 212) شُسوعي.

(2) را: أدناه، الكتيّب الثاني.

من أشهر الأعمال في «**الأدب السياسي**» اليوناني. فالعامري، في «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»[1]، يُخضع الفكر السياسي اليوناني، كالحال عند أحمد بن يوسف (ابن الداية) وفي قطاع الحكمة الأقوالية، للصياغة العربية أي للأدبي والجملة التي تُصْلِح وتحكّم الأسلوب البلاغي والنبرة الوعظية. فقد أضاف الكاتب العربي، وحَوَّر، وعَدّل موسّعاً وملطّفاً بحيث راح النَّصّ يبدو منتوج فكرٍ توليفي مختلِف أي تعبيراً بأسلوبٍ جديدٍ غير سائدٍ أو غير معهودٍ في اللغة العربية ولا عند المترجمين. إنه الأسلوب، ومن ثم الخطاب أو الفكر، الذي قد يَوصَف، في رأيي، بالنمط الثالث[2].

أ/ بناءً على قانون فكري يرى، في تحليلي، أنه من غير المُجزي، ولا هو صائب، التلبُّث عند الوِصافي للنص الفلسفي، أي أنه إذا كان الوِصافي خطوةً أولى نافعةً لكن غير كافيةٍ ولا هي شافيةٌ مُشبِعة، فإننا نحكُم هنا بأنه في غير محله التفسير المتجهّم لأخْذ التوحيدي نصوصاً من العامري[3]. وكذلك فإنه موقف غير دقيق الحكْم السلبي على إيراد مسكويه لِنصوصٍ كثيرة من العامري. . . .[4]. وهكذا هكذا. . . ؛ فتلك الطريقة طوّرت، في رأيي، معرفتنا بالتاريخ؛ وهذا إلى جانب المدلولات الإيجابية الأخرى لذلك المنهج ولتلك الروابطية.

وأن يَجهد هذا لإثبات تَغلّب الثقافة اليونانية، أو أن يَجْهد ذاك لإثبات تَغلّب الفارسية، عند العامري أو غيره من الشِلّة، ولا سيما داخل الفلسفة السياسية في الفكر العربي الإسلامي، جُهدٌ يؤدّي، بَعد تَعبٍ ونَصَب، إلى اختزال تلك الفلسفة، أو ذلك الفيلسوف، إلى رؤيةٍ واحدةٍ آحادية. وفي ذلك الإختزال إفقار؛ وفي تقليص العامري إلى هذا اللون وحده، أو إلى ذاك

---

(1) را: أدناه، الكتيّب الثاني، الفصل الخامس.

(2) للمثال، قا: سالم مولى سعيد بن عبد الملك، عبد الحميد. . . ؛ وشى الرسائل المنحولة المنشورة في الكتيّب الثاني (أدناه).

(3) لم نكن واضحين (را: زيعور، الحكمة العملية أو. . ، 376ـ 380) في صدد كتاب «النسك العقلي والتصوف المِلّي». عن هذا الكتاب الأخير وعلاقته بالتوحيدي والعامري، را: خليفات، م.ع. ، صص 474ـ 475.

(4) على سبيل المثال، في: الحكمة الخالدة، صص 347ـ 372.

بمفرده، قراءةٌ غير دقيقة وتَبسيط وتَسطيح. والقراءة الفلسفية للعامري الفيلسوف، ذاك المنظِّر في الأخلاق وفي الفكر السياسي الاقتصادي، تَخسَر طبيعتها، وتَخرج عن رؤيتها وطريقتها، إنْ لم تكنْ أشملية أعَمّيةً، أي عقلانيةً ومتأسّسة على المبادئ الأعرض والقوانين الأكثر مشتَركيةً بين العناصر أو الروابط. . .

ب/ الفكر السياسي والاقتصادي والمنزلي، عند العامري، يَخضع للقانون نفسه الوارد أعلاه. فللوهلة الأولى نُدرِك أنّ الكاتب موجَّه محكومٌ بعادات إنتاجٍ ومحاكمةٍ كانت مُسَيِّدةً مشتركة. بكلامٍ أوضح، إنَّ قراءة الفلسفة «العامرية»، تبعاً للطريقة الفلسفية أو لطرائق الفلسفة، يُبعِدنا عن ردّ هذا الجزء أو النّص إلى أفلاطون، كما عن ردّ ذلك الجُزَيْء أو العنصر إلى أرسطو حيناً وإلى بروقلس والأفلاطونية المُحْدثة أحايين أخرى. . . نُدرِك، فوراً ومباشرةً، أنّ العامري يُبدع نصاً فلسفياً بعد امتصاص الأفكار والنظريات من الحقل الفلسفي المُغذي والخصب. فلا يَتوقّف عند جزء، ولا يجد ضيراً في إيراد أفلاطون (أو أرسطو، أو غيرهما)، ولا يَهتم بعنصرٍ منعزلٍ عن الشكل العام أو يَتعقَّب مكوِّناً بسيطاً أو صورةً أو مقولةً أو فرقةً بحيث يَغرق فيبتعِد عن النظر الشمّال. ففي الفلسفة العربية الإسلامية، وبَعدها في فلسفة أوروبا الوسيطية، لا تَثريب أو انخداشاً، ولا حَرَجاً أو مَرَجاً، في أنْ يورِد العامِري، في كتابه **«السعادة والإسعاد. . .»**، أرسطو في كل صفحة[1]؛ ويَحصل الأمر عينه بصدد أفلاطون الذي نجده مذكوراً في كل صفحةٍ تقريباً[2]؛ ويُظهِر كشافُ الفِرق والأعلام، للكتاب المذكور، أنّ الاسكندر الأكبر يَرد حوالي الـ 30 مرة (وهذا بغير إغفال صص 299ـ 307)[3]. ومن الشخصيات الأساسية في نَص العامري يُذكر أيضاً: أنوشروان (15 مرة، بحسب أ.ع. عطية، ص 424)، جالينوس، علي بن أبي طالب، مسكويه، هرمز بن سابور، سابور بن أردشير، سقراط. . . ومن الشخصيات الرئيسية يَرد، مراراً، النبي؛ وأعلام آخرون

---

(1) را: العامري، السعادة والإسعاد (نشرة أ.ع. عطية)، صص 111 والمايلي؛ أيضاً، را: أ.ع. عطية، م.ع.، ص 423.

(2) را: عطية، م.ع.، ص 423.

(3) م.ع.، ص.ع.

يَنتمون لحضارة الإسلام أو للثقافات السابقة عليه.

ت/ لا يَعني التقاطُنا لتلك الطرائق التي كانت شائعة أي مشتركة وعامة، في إنتاج الفكر، أنها خاصة بالفلاسفة أو بالقرن الرابع الهجري. فمِثْل تلك القوالب أو الأجهزة والتوجّهات العامة، المقبولة من الجميع والموجودة عند الجميع، نجدها في شتى قطاعات العقل العملي... ثم إننا نجد في التجربة العربية الاجتهادية، كما في التجربة المعاصرة والراهنة، طرائق أو آلات في الإنتاج تورِد في كل صفحة كثرة كاثرة من الأعلام الغربيين والمحلّيين ومن المفردات والمفاهيم التي تعود إلى القرون الماضية وإلى الحقبة المعاصرة. فهذا الذي يكتب عن الوجدانية، عن فلسفة العِلم أو عن المعرفيات، قد لا يجد سعادته وما يظنه إسعاداً إلاّ بالإكثار من استدعاء أسماء ومصطلحات تأتي من كل حَدْبٍ وصوب.

ج/ من المبادئ الأخرى، المحدِّدة لمعنى القراءة التي توسّع الأُفق والأعماق للفلسفة، ثمة مبدأ يقضي بأنّ الطريقة الإنتاجية الوارد أعلاه أنّها مشتركة مقبولة، أو عامّة مألوفة، لا يعني القولَ بأنّه مبدأ حقيقي؛ ولا أنه صالح للإستمرار وللإنتاج في الفكر العربي المعاصر. ذلك أنّ هذا النوع من الكتابة للنص الفلسفي، وإنْ دلّ على التاريخ الإستمراري والعالَمي أو اللاقومي للفلسفة، فإنه يُعرّض الفكر للوقوع في مزالق الإستتراف والإستعراض والإستبذاخ؛ أو لجعل النص الفلسفي غَرقاً في القبيلة (في القطيع، في البنية والمسبَق وسلطة السلف).

والخلاصة، إنّ مبدأ التميّز لكل شخصية فكرية، أو لكل تجربة فردية (في الفلسفة أو لكل حضارة) مع الدار العالمية للفلسفة، مبدأ يُحافظ على حقوق المفكِّر وموقعه وتَفرّده داخل حضارته المحلية وداخل الدار الكبرى للحضارة.

4 ـ محاكَمة ومقاضاة:

يُؤخذ الفكر الأخلاقي، كما التربوي أو الفلسفة العملية بعامةٍ، عند العامري بمثابة منتوج احتل مقعداً بارزاً داخل صوان الفلسفة العربية الإسلامية؛ أو كتجربةٍ تَغاذت مَع الفضاء الفكري اليوناني العربي (الوثني ـ المُسْلم)، ونجحت في أن تكون نظراً شُمولانياً أو موقفاً أعَمّياً غير تجزيئي وغير محصورٍ

بتجارب عيانية ونسبيةٍ حيال مشكلات الإنسانِ المعيشية (الاقتصادية، المنزلية، الأقاربية، الرِّزقية. . .) والعائليةِ ثم الاجتماعية فالسياسية وحتى فيما بين الأمم وأمام الفكر المسكوني (العالَميني). ذلك الموقف الأعَمّي والتأملي يُميّز أيضاً نَظَرَ العامري في النفس البشرية، وفي الأخلاق وتنظيم سلوكِ الفرد وتَواصلِهِ في حقله للفوز بالدارَين.

أخيراً، لعلّ أهمية العامري تَتَجسَّد في كونه، بحسب قراءتي للعقل العملي في تجربتنا الأولى مع النظرانية، شخصيةً أخرى، ومُنتِجاً آخر داخل **«شِلّة مسكويه»**، وَعَلَماً مارس الفكر الفلسفي بحسب الطريقة العربية اليونانية التي ستغتني فيما بعد حين التحول إلى طريقةٍ أغنى وأوسع هي عربية يونانية لاتينية، والتي سوف تَستمر منعِشةً مؤجَّجةً حتى لايْبْنِزْ ذلك الفيلسوف «الإسلامي» العلني الأخير في أوروبا.

القسم الثاني

1 ـ التربية وسياسة المنزل المثالية عند العامري:

تهدف التربية، وهي ذات تسمياتٍ عديدة، إلى تحقيق السعادة. فالسعادة، في الفلسفة العربية الإسلامية، هي المنتَهى؛ وهي الخير على الإطلاق. . . وبذلك تكون التربية جسراً أو أداة، الإمكان التطبيقي أو ما هو مُحَيَّن مُزمَّن؛ في حين أن السعادة الدّنيائيةَ والأُخروية، أو الفوزَيْن، تُؤخَذ وتُوضَع بمثابة النظري والهدف الأسمى والغاية القصوى. ما يقدّمه العامري، في مجال تأديب الولد أو تربية الصبيان وتعليمهم، غير مدروسٍ بَعد على وجهٍ مرغوبٍ وكافٍ. بَيد أنّ ما ذكرناه أعلاه، وفي أمكنةٍ أخرى، عن ذلك القطاع، قد يكون مساعِداً وأداةً نافعة. هذا، بغير أن نُسرِع أو نَتهوَّر فنقول: ما أتى به العامري للتربويات العربية يأتي نَسخةً أخرى آليةً وغير متميّزةٍ بشيء، أو نَصّاً مكروراً بلا جِدّة.

2 ـ المذهب في السعادة ومذهبٌ في الإنسان والسيرة الإنسانية:

يُؤخذ مذهب العامري في الأخلاق بمثابة نظرية في السعادة. وإنّ الإسعاد أيضاً هَمّ فلسفي لا يُفصل ـ عند العامري ـ عن السعادة؛ فكلاهما غرضه **«السيرة**

الإنسانية»، والإنطلاق من الفلسفة تحقيقاً لذلك الغَرض أو الغاية.

نجد شخصية العامري الغنية في أعماله الفقهية والفلسفية، وفي اهتمامه بالأخلاق والسياسة وحتى باللغة والأدب وعلم الكلام[1]. لقد هَمَّ موضوع السعادة وإشكالياتها تفكير العامري؛ فقدَّم فيها تقسيمات، وفَصّل بعض أنواعها، ومَيّز بينها وبين اللذة[2]. وفي كل ذلك كان فيلسوفنا مرتبطاً بالمقولات الفلسفية، وبالأفكار العربية الإسلامية العامة، التي تجعل السعادة هدفاً أعلى في المدينة الفاضلة والرئيس الفاضل.

تبدو السعادة، عند العامري ومن قبلُ عند الفارابي أو ابن سينا وبقية القبيل، مفهوماً ما ورائياً، أو فكرة مثالية، أو أيسة مستقلة قائمة بذاتها. ثم هي لا تتحقق إلاّ في المدينة الفاضلة؛ إلاّ أننا نجد في الوقت نفسه خطاباً للعامري يجعل السعادة ظاهرة اجتماعية. ومن جهةٍ ثانية، هي حيناً تحصل في الدنيا ومرتبطة بالوجود والجسد؛ لكنها تُقدَّم حيناً آخر صعبة المنال إلاّ في الآخرة أو مكرَّسة خاصة بالنفس أي تكون سعادةً روحانية [مجرَّدة، محضة]. ومن الثنائيات الأخرى التي تَحكُم مفهوم السعادة، عند فيلسوفنا كما في الفكر العربي الإسلامي (الفلسفي منه والعام)، ثنائية الإكتساب والفطرية أو التعلّم (التحصيل) والإستعداد الطبيعي، التعدد (كثرة السعادات) والسعادة التي هي غاية في حد ذاتها، الكمية والكيفية، المطلق منها والمقيَّد أي النسبي (المتدرِّج، ذي المراتب)، النخبوي والعَوامّي...

والنظرية الفلسفية، عند فلاسفتنا، في السعادة لا تنفصل عن النظرية في الخير والفضائل؛ ولا عن النظرية في المدينة الفاضلة. من هنا تُفهَم السعادة، في نظرهم، بمثابة قيمة أولى وقصوى تَتميّز عن اللذة؛ أو تكون لذةً عقلية مستمرة وعامة. وبذلك فالسعادة خاصة بالفلاسفة والأنبياء؛ وهي ـ على غرار الحكمة أو الفلسفة أو الحقيقة ـ تُعرَض على العامة والخاصة من منظورَيْن أو مصاغةً في شَكْلَيْن (را: إشكالية الظاهر والباطن، الحكمة والشريعة، الفلسفة والنبوة، العقل والمخيّلة).

(1) عن مؤلّفات العامري، را: خليفات، م.ع.، صص 101ـ 103؛ عطية، م.ع.، صص 33 ـ 44.

(2) عن نظريته في السعادة، را: عطية، م.ع.، صص 47ـ 50.

هل السعادة هي هي الحقيقةُ (الفلسفة، العقل) من جهة خاصةٍ أي في صياغةٍ نخبوية؛ وهل هي أيضاً من جهةٍ أخرى الوحيُ (النبوة، الشريعة، المخيِّلة)؟ لا يُفهم أيّ من هذه المصطلحات بمعزلٍ عن الآخر.

من السويّ، والحالُ هذا، أن يكون موضوع السعادة غير منفصلٍ عن الإسعاد. فالسعادة هي، كما مَرّ، الشريعة والسياسة، الحكمة والأخلاق؛ من هنا نَفهم ببساطة، لماذا تَبحَث فلسفة العامري تحت عنوان السعادة: أقسام الرئاسات، وأنواع السياسات، والسياسة المنزلية (سياسة المرأة[1]، سياسة الولد، سياسة الخَدَم...)، وسياسة النفس، وعلم التدبير والأخلاق، والحِكَم، وقطاع المرايا والحكايا والأقوالية... لا غرابة إذاً في أن يكون غرض موضوعة السعادة والإسعاد، عند العامري، تصنيف الفضائل وتفريعها، وتوصيفها وترتيبها؛ ثم النظر في الصداقة وفي المحبة، في نشوء المجتمع وتقسيم الرعايا أو «طبقات» المدينة؛ ثم في المُدُن الفاضلة وفي المعمورة وما إلى ذلك من موضوعات الفلسفة السياسية[2].

3 ـ قطاع الحِكَم ومحاسِن الكَلِم داخل العقل العملي عند العامري:

يَعدّ مشروعنا الدارسُ المحلِّلُ للعقل العملي قطَاعَ محاسِن الكَلِم ونوادر الفلاسفة (الأقوال المسبوكة، الجُمَل الحِكْمية الجليلة الكثيفة، الأحكام الأخلاقية العامة على الوجود والعلائق والمجتمع...) قطاعاً غير ثانوي، ولا هو مهمَّش أو مَنسي ومظلِم. في هذا المجال، يأتي العامري، إنْ عَبْر الأقوال يأخذها عن اليوناني أم عن الفارسي، أم عن الحكماء العرب والقدامى، شخصيةً تُقرأ بعناية[3]. هذا، ولا سيّما أنّ مسكويه نفسه يُكثِر الإستقاء منه[4]؛ أمّا الأهَمّ، هنا والآن، فهو أنّ العامري استمر حيّاً فاعلاً ـ من تلك الوجهة الفكرية ـ عبر تأثيره في ابن هندو (ت 410/ 1019 م أو 420/ 1029 م)

---

(1) يُعطي العامري (السعادة والإسعاد، صص 370ـ 376) في المرأة رأياً يخالف فيه الرؤية الفقهية المعروفة.

(2) طبقات المدينة عند العامري، وكما سنرى عند الشيرازي في الفصل الثاني، لا تَعرف الصرامة اليونانية. فلا مجال للإنغلاق الطبقي عند العامري.

(3) للمثال، را: السجستاني، صوان الحكمة... (بدوي، طهران، 1974)، صص 307 ـ 310.

(4) للمثال، را: مسكويه، الحكمة الخالدة (فَصل: من وصايا العامري وآدابه)، صص 347 ـ 372.

صاحب **«الكَلِم الروحانية من الحِكَم اليونانية»**[1].

أشَعّ قطاعُ الحِكَم عند العامري، وشاع؛ واقتبس الكثيرون منه (مسكويه[2]، التوحيدي[3]، السجستاني[4]، صاعد[5]...). ولربما يكون لهذا القطاع سببٌ من الأسباب الكثيرة التي أسّست شهرة العامري بين الفلاسفة. أمّا الصبغة العامة لتلك الأقوال والأحكام فهي زهدية تزهيدية؛ وسبق أنْ قلْنا أيضاً إنّها كانت سريعة التداول والتناقل بسبب قتامتها ورؤيتها المتشائمة المأساوية للتجربة البشرية، وحيال المصائب والألم والخوف، وفي مجالات الحكمة الخُلُقية والمنزلية[6] والمدنية أي في شتى مجالات العمل والعلائق والوعي.

4 ـ العامري داخل الفضاء الفكري السائد آنذاك، عيّنة:

ليس ردّ أفكار العامري إلى مصادر يونانية موقفاً أو نَظَراً يُرَدّ إلى مجال الفلسفة منهجاً ومجالاً أو إنتاجاً وأداةً. فالعامري تحرك داخل فضاء عربي يوناني مشترك ومنفتح؛ نَلحظ ذلك في النفسانيات وفي الأخلاق والسياسة الفاضلة، ففي كل ذلك كان يورد اليوناني والفارسي، وأفلوطين ولا سيما بَرِقْلُسْ[7]. إنَّ نُسغ فلسفةِ العامري السياسية يعود إلى الفكر العربي الإسلامي الذي نَوّع وأغنى أو وسّع ومَدّد، وأعطى شخصيةً متميزة للتجربة المحلية ومن ثم لقراءتها في ضوء تجارب أُمَمٍ أخرى أشهرها التوجّهات الفارسية (أقوال،

---

(1) ابن هندو، الكَلِم الروحانية...، نشرة م. القباني، 1318/ 1900.

(2) أعلاه، مسكويه، الحكمة الخالدة، صص 347 ـ 372.

(3) اقتبس التوحيدي عن العامري، في: الإمتاع...، البصائر والذخائر...، المقابسات.

(4) أعلاه، السجستاني، صوان...، صص 307 ـ 310.

(5) ما اقتبسه صاعد أعاد استعماله أيضاً الشهرستاني والشهرزوري.

(6) أورد س. خليفات، وهو باحث متمرّس في عالَم العامري، قولاً لابن تيمية (الرّد على المنطقيين، ص 446) عن العامري هو: «إنّ ما عندهم [العامري ومن سَلك مَسلكه] من الحكمة الخلقية والمُنزِلة والمدنية...». النص الصحيح هو أن نقول: «الحكمة الخُلقية والمَنْزلية». را: خليفات، م.ع.، ص 213.

(7) عن مقارنة بين بَرِقْلَس في «الخير المحض» والعامري في «الفصول في المعالم الإلهية»، را: خليفات، م.ع.، صص 143 والمايلي (والمقارنة أتت كنشاط تأرخيّ لا يُعاد إلى الفلسفة).

حِكَم، وصايا، مرايا الأمراء، آدابية. . .)؛ ثم الرؤية اليونانية الشمولية وذات التنظيمات والتقسيمات العريضة العقلانية. من جهةٍ أخرى، روحيةُ ذلك الفضاء قد تفسِّر لماذا نجد العامري يورد رأياً إيجابياً لأفلاطون في المرأة إلى جانب موقفٍ سلبي منها نجده عند إخوان الصفا أو الفارابي. هل نقول إنّ العامري لم يقدم رأيه الخاص في ذلك عجزاً، أو حذراً، أو لأنه لم يكن صاحب موقف واضح؟ تلك الأسئلة، في تحليلي، مطروحة على نحوٍ يُعقّد الإجابة بل وقد يَمنعها.

لا يكرّر العامري مقالة أفلاطون بقدر ما يُعيد خَلْق النّص، أو إعادةَ صياغتِهِ وصُنعِهِ. من جهةٍ ثانية، إنّ العامري يُقدّم نَسقاً مفتوحاً معقَّداً؛ وتأتي عناصر ذلك النسق متوترة ومتحركة، على نحوٍ ظلي أو غير معلَنٍ، بالديني وقواعد التعبّد ومبادئ الشرع التنظيمية. وهنا، ولَمرّةٍ أخرى، يُقرأ فكر العامري بمثابة مواقف من إسعاد الانسان أو من حضارة الإنسان، وعلى نحوٍ غير عنصري أي غير منقفلٍ على أُمةٍ وعلى لغةٍ؛ مما يَستدعي خطاب شلّة مسكويه، وخطاب الفلسفة العربية الإسلامية عموماً، في المسكوني والعَالميني وما هو فوق الأمم والمِلَل والهِمَم الفردية المتعاقبة المتزامِنة.

5 ـ العامري والفارابي والصورة النمطية التي سيتحرك اللاحقون في إطارها:

ربما يكون الفارابي ـ وليس الفكر اليوناني ـ ضرورةً أساسية ومنهجاً أو أداةً لا بُدية من أجل قراءةٍ ما للعامري من حيث نظرياته في الأخلاق والسياسة والتعاملية والآدابية. وحتى إنْ شئنا ردّ العامري إلى التيار الفارسي، داخل قطاع السياسيات والأخلاق والمرايا أو الوصايا في الفكر العربي الإسلامي، فسيصعب ذلك حتى الحد الأقصى إن لم نَضَع بيننا وبين العامري عطاء الفارابي. المُراد هو أنّ أبا نصر أسَّس، ووضع الحدود والمصطلحات، وصاغ المبادئ الكبرى والقواعد والأدوات. نتيجةً لذلك، أو بسبب هذا العمل التأسيسي الذي سَبَق إليه الفارابي، أتى الفكر السياسي والأخلاقي ـ كما التربوي والاقتصادي والتدبيري ـ عند أسلافنا، في تجربتهم الأولى، محكوماً سلباً وإيجاباً بالكثير مما رسمه السبّاقون أو البنّاؤون الأوائل.



الفصل الخامس

تناضح الفلسفة السياسية مع النظرية في القوزيْن عند الشيرازي وامتداداً حتى الطهطاوي

1 ـ أُغمومة، المدى المنفتح للخطاب والمعنى:

يَتَأسَّس مشروعنا في إعادة القراءة، أو في إعادة التسمية والتعضية، للعقل العملي، على قواعد أهمّها أنّ الفلسفة العربية الإسلامية أوسع مدىً وزماناً مما كان يُظَنّ، وأنّ موضوعاتها تُقرأ، في تحليلي، بغير خضوعٍ لقانون الصدق والكذب. فما تزال نصوصها قادرةً على إثارة الفكر ورَجّ اليقينيّ؛ وهي تحتوي على مُعتِماتٍ ومنصاتٍ للإنطلاق تحتاج لأن تُنار:

أ/ يأتي صدر الدين الشيرازي (ت 1641 م)، وبالتالي محمد مهدي بَروجَرْدي (ت 1743) ثم الهادي السَّبْزَوَاري (ت 1872 أو 1878)[1]، كشاهدٍ يَنصر رؤيتنا الوسيعة لتلك الفلسفة أو لمجالها وإشكالياتها والعادات الفكرية والتقييمية التي كانت فيها متحكّمة وحاكمة.

ب/ كرَّسْنا حلقةً مفردة لدراسة العقل العملي في **العصور العربية العثمانية** التي تُعدّ، في مشروعنا، بارزة الحضور في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وإشكاليات الوعي العربي المعاصر. فقد قَدّمنا طاشْ كُبري زاده

(1) كان من المقرَّر أن يُقدّم أحد الطلاب، في قسم الدراسات العليا، دراسة مونوغرافية للسبزواري؛ بذلك تَتنفّذ، في اعتقادي، خطوة ناجحة راسخة داخل معرفتنا الموسَّعة بالفلسفة العربية الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر ومقارَنة بالفكر العربي الاجتهادي (التنويري، النهضوي) ممثّلاً آنذاك بالطهطاوي والأفغاني/ عبده.

[أحمد بن مصطفى] عيِّنةَ تُمثِّل تلك العصور، وتُعبِّر عن حقيقة وبنيةِ الفلسفة العملية داخل الفكر العربي الإسلامي. كما انصبّ النظر أيضاً على مفكِّرٍ «عربي ـ عثماني» آخر هو حاجي خليفة (ت 1067 / 1658)...؛ وليس هنا المجال للقول بأنّ الفكر الفلسفي لم يَجفّ أو يَخمد طوال الفترة النهضوية [= التنويرية] التي تَلَت تلك العصور، ولا سيما عند «الإصلاحيين» أي المنظِّرين في الموقع والنمط للحضارة والانسان في أمم الإسلام[1].

2 ـ العقل العملي مُمثَّلاً بالسياسة الفاضلة، القطاع السياسي:

النّص الذي نورده أدناه، في آخر الكتيب الثاني، يُمثِّل حالة وجهاز خطاب الفلسفة العربية الإسلامية في الحكمة العملية التي هي، عند ص. الشيرازي، حكمة مَدَنية أو عِلم مَدَني أو فلسفة سياسية. إنّ العقل العملي مُمثَّل هنا بنظريةٍ في نشوء المجتمع وبالتالي في تكوّن الأمم والدُّول والمعمورة؛ إنّها نظرية في علم السياسة. وعلم السياسة، الذي أراد تَشييده فلاسفتنا منذ الكندي والذي ما يزال مرغوباً، عِلمٌ يبحث في الدولة أو في قيام السلطة وأشكالها واستمرارها ومن ثم في وظائفها وبنيتها. ومما يُميِّز الفلسفة السياسية التي شاء الفلاسفة تطويرها، وصياغتها الأشملية، أنّها فلسفة تَنفصل وتَتَميَّز، داخل الفكر العام، عن «**السياسة الشرعية**». فلكأنّ الفلاسفة أرادوا استقلالاً لنظريتهم، واختلافاً عن السياسيات الفقهية وعن النظر المعروف في الخلافة وفي العالَمين. وهم بذلك، في تحليلي، بمثابة ممهِّدين أو مُعِدّين للقول المعاصر، في الفكر الإسلامي، باستقلالية علم السياسة عن علوم الدين، وبتشعيب العلوم التي كان يعتبرها الأسلاف واحدة ومُرتَدّةً كلها إلى جذع مشتَرك واحد هو الدين (الشريعة).

الخير هو مقصود العقلِ العملي، لأنّ المجال مجال التطبيقي والعملي والمكتسَب. والعقل العملي يَحصل به صحة رأيٍ في فعل؛ أي أنّ العقل العملي يَلفظ أحكاماً على أعمالنا مميِّزاً فيها ما هو صالح أو حرام أو واجب.

(1) كما أننا لم نُغفِل تَدَبّر الأسئلة الفكرية والحضارية والمصيرية التي طرحتها الحضارة الإسلامية في الهند (را: زيعور، الفلسفة في الهند... مؤسسة عز الدين، 1993)، صص 414 ـ 427؛ أيضاً، را: الجناح الهندي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة.

بكلماتٍ أخرى، إنّ العقل يكون هنا معيارياً؛ يُحاكِم ويُنظِّم. إنه تَقييمي؛ ومجال للارادة والحرية.

3 ـ الفلسفة السياسية تتجاوز الفلسفة التربوية عند الشيرازي وأهل الفلسفة في الغرب العربي:

لا يخصِّص الشيرازي مساحةً مكرَّسة من أجل الفكر التربوي؛ فلا يبدو أنه يُفرد مجالاً مستقلاً للحكمة (الفلسفة، الصناعة، السياسة) المنزلية التي هي سياسة القوت، ثم سياسة المرأة، فالولد، فالخَدم، فالوالدين.

لم يَتّبع الشيرازي، في ذلك المجال الفكري، ابن سينا؛ بقي أقرب إلى الفارابي الذي برغم اهتمامه بالسياسة المنزلية لم يَبحث في سياسة الزوجة والولد والوالدَيْن. باختصار، اختلف هنا الشيرازي عن أهل الفلسفة «في الشرق العربي الإسلامي»؛ ففي السياسة المنزلية لم يكن مثل إخوان الصفا، والعامري، وابن أبي الربيع، ومسكويه، والغزالي. لقد اتّخذ طريق أهل الغرب الإسلامي، فأسقط تلك السياسة من الفلسفة العملية؛ وكان، بذلك، مماثلاً لما ارتآه وفَعَله ابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون.

إذا كان الشيرازي، قد كَرَّس هَمَّه الفلسفي لدراسة الفلسفة السياسية «المحضة» أو النظرية، في كتابين هما المبدأ والمعاد، والشواهد...[1]، فلا يَعني ذلك صعوبةَ قراءةِ نظريته أو آرائه في قطاعات العقل العملي الأخرى التي منها: التربويات والتدبير، سياسة النفس والأخلاق، اليَنبغيات والآدابية.... إنّ قراءة الفكر السياسي للشيرازي إمكانٌ بل أداةٌ لقراءةِ نظرياته التربوية والأخلاقية والعلائقية. ففي تحليلي، قد أستطيع معرفة رأيه في المعلِّم الصالح أو في الأب الصالح، ومن ثم في السياسة المنزلية (القوت، الزوجة، الولد، الخدَم، الوالدين...)، من خلال معرفة رأيه العَلَني الرسمي في رئيس المدينة

(1) را: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد (تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، طهران، 1352)، صص 488 ـ 502. أيضاً: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح ومقدمة س.ج. أشتياني، طهران، 1385. والعلاقة بين هَذَيْن الكتابَيْن للشيرازي تُذكّر بالعلاقة بين الفصل الأخير في كلٍّ من النجاة والجزء الثاني من الإلهيات (الشفاء) حيث نظرية ابن سينا السياسية.

الفاضلة. واستناداً منّي على تصور فلاسفة الإسلام للسلطة، أو للعلائقية الواجب قيامها في الحلقات الاجتماعية المتمرتِبة، فسأستطيع تحليل رأي الشيرازي في وظائف المعلّم، أو في وظائف الأب تجاه الزوجة والولَد والخدَم والوالدَيْن، بواسطة تحليل رأيه في وظائف الرئيس السياسي. . . تبعاً لهذا التحليل تُعاد الفلسفة السياسية، أو سياسة الدولة، إلى الفلسفة التربوية أو إلى سياسة المنزل الذي هو، في تصورات أولئك الفلاسفة، مدينة مصغَّرة أو مجتمع أصغر أو دولة صغيرة خاصة برجلٍ واحد، أو بعائلةٍ واحدة. انطلاقاً من هذا التحليل، أنا أعتقد أنّه صار مُجدياً مُجزياً الآن اتّباع الخطوات التالية: أ/ قراءة شُسوعية وثاقبة لفكرة السياسي في الدولة وعلائقية الأمم؛ ب/ نَقل التحليلاتِ المستنتَجة من المجتمع الكبير أو الدولة إلى المجتمع الصغير أي إلى سياسة المنزل؛ ت/ تقييم يَنطبق على المجالَيْن معاً وعلى القواعد المعرفيائية أو الأجهزة المنتِجة في كليهما معاً وسَوياً.

❀ ❀ ❀

1 ـ الاجتماع ضرورة لتحقيق غاية إلهية، ولحفظ النوع وبلوغ الكمال:

الشيرازي شخصية **مُرسِّخة أو موضِحة ومُراكِمة**؛ وكأحد الممثّلين لنَسق فلاسفة الإسلام، يرى أنّ النوع الإنساني وجِد ليحقّق غايةً هي خلافة الله؛ «فالإنسان غير مكتفٍ بذاته في الوجود والبقاء، لأن نوعه لم يَنحصر في شخصه؛ فلا يعيش في الدنيا إلاّ بتمدّنٍ واجتماعٍ وتعاون، فلا يمكن وجوده بالإنفراد»[1]. وبكلام معاصرٍ، الإجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وبدونه يَفقد النوع إستمراره؛ ولاَ يستطيع الوصول إلى الكمالات، ولا تَتحقق إنسانية الإنسان، إلاّ في الجماعة: «ولا شك أنّ الإنسان لا يمكن أن ينال الذي لأجله خُلق إلا باجتماعات جماعةٍ كثيرةٍ متعاونين كل واحدٍ منهم لكلّ واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه. فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعةِ جميعُ ما يحتاج إليهِ في قوامه وفي بلوغه إلى كماله»[2].

(1) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص 359.

(2) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 490.

2 ـ الفلسفة المَدَنية تَتمركَز حول الشارع [السّانّ] وعناية الله:

يؤكّد الشيرازي أنّ الإنسان «مدني بالطبع لا تنتظم حياته إلاّ بتمدّنٍ واجتماعٍ وتعاون»، ومن هنا مبدأ أنه «لا بد من شارعٍ يعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظامَ معيشتهم في الدنيا»، وأنه لا بد أن يكوَن إنساناً مؤيَّداً بالعناية الإلهية. . . وهذا الشخص، الذي هو النبي، بدايةُ الإنضباطِ ومحور الشرائع؛ فهنا المقولة التي أسّسَت الحكمة العملية في الإسلام، وأقامت المجتمع تبعاً لقانون الوحيَ أو لتدخّل الألوهية من أجل تنظيمٍ حياة الفرد وعلائقه ومجتمعه والمعمورة بواسطة السُنَن النبوية والواجبات الدينية والوازع الداخلي أو الإلهي. فالروحي محرّك، هنا، للعقل العملي أو للفعل السياسي ولضبط التصرفات في سُلّم من المعايير. بكلمةٍ أخرى، إنّ الرمزي هنا أو الإيماني، وليس القانون الوضعي أو الهدف اليوناني الذي يَضع تحقيق العدالة غايةً للاجتماع، هو آلة الضبط الاجتماعي السياسي أو جهاز التحكّم والمنطق الضمني والنُسغ. فالنبي، ومن بعده ممثّلوه أو رسالته و«حَفظة» الدين، عامل لا بُدّي في حياة الفرد والمدينة والعالَمين (المعمورة)، ومن أجل اكتساب الفوزَيْن (السعادة في الدنيا، والجنة في الآخرة).

إنّ المدينة، عند الشيرازي، مرتبطة بالعالَم العلوي. وفي حين أنّ العلاقة بين العالَميْن، المدينة الأرضية والعالَم السماوي، تبدو عند الفارابي متأثرة بمبدأ الفيض الأقرب إلى الوثني أو التأمّلي؛ فإنها عند الشيرازي أقرب إلى أن تكون محكومةً بالإيماني، أو بالفكر الديني الإشراقي، بل وبالنظرية الدينية في اللطف الإلهي أي في عناية الله بالعباد.

بعبارةٍ أخرى، إنَّ المدينة، وإذْ هي تُعطي للنبوة وظيفة التشريع وتوجيه السلطة والمعنى، تختلف بحسب عناية الله أي تَبقى دائماً مرتبطة بالألوهية. . . ؛ «كذلك المدينةَ مختلفة الفِطَر والطبايع، متفاضلة الهيئات، بحسب عناية الله على عباده، ووقْع ظلالٍ من نور صفاته العليا وأسمائه الحسنى على خلقه وبلاده، كوقوع ظلالٍ من صفات النفس الناطقة وأخلاقها على خلايق البدن، وبلادها من القوى والأعضاء»[1].

---

(1) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 490.

3 ـ تقسيم الاجتماعات، العالَمينية أو أُمم المعمورة، مراكَمة على خطاب الفارابي المؤسِّس:

يُراكِم فيلسوفنا، على غرارِ سابقيه من فلاسفة الإسلام، على خطاب الفارابي الفلسفي والروحي في أُمم المعمورة وفي تقسيم الاجتماعات أو الأمم: فيُقسم الشيرازي الاجتماعات البشرية إلى كاملة، وأخرى ناقصة؛ بحسب قدرتها على بلوغ الكمال. والكاملة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: «**فالعظمى** إجتماع أفراد الإنسان كلها في المعمورة من الأرض؛ **والوسْطى** كاجتماع أُمَّةٍ في جزءٍ من المعمورة؛ **وصغرى** كاجتماع أهلِ مدينةٍ في جزءٍ من أُمَّة»[1]. أمّا **الناقصة** ، فهي كاجتماع أهل القرية وأهل المحلّة والسكة والبيت. وأما المدينة **الفاضلة** فهي المدينة التي يتعاونِ أهلها على بلوغ الخير الأفضل والكمال الأقصى، أي الفوز بالدارَيْن. والمدينة **الجاهلية** هي المدينة التي يتعاون أهلها على بلوغ بعض الغايات، كالشرور مثلاً.

4 ـ المدينة الفاضلة بَدنٌ تامّ صحيح متعاونُ الأعضاء، الفهم العضواني ثم الفرداني للمجتمع والسياسة والأمة والمعمورة:

لم يَشذّ الشيرازي عن التصور العام للمدينة الفاضلة بمثابة جسم عضوي كبير. «فالمدينة الفاضلة تُشبه البدَن التامّ الصحيح الذي يَتعاون أعضاؤه كلها لتتميم حياة الحيوان، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاء تَقرب مراتبها من ذلك الرئيس. إذْ لكلّ واحدٍ منها جُعِلت فيه قوة يفعل بها فعله اقتفاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أُخَر فيها قوة بالطبع، يفعل أفعالها حسب أغراض هذه القوى التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، وهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء أُخَر يفعل على حسب الأغراض، هذه التي في المرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أعضاء الخادمة لا رياسة ولا ترأس فيها أصلاً. . .»[2].

من جهةٍ أخرى، يَسهل التِقاط الشيماءة **الفردانية** في أساس التصور للمجتمع والسياسة ومن حيث وظائف كليهما ولا سيما من حيث النشوء

---

(1) الشيرازي، المبدأ. . .، ص 490.

(2) الشيرازي، المبدأ. . .، ص 490؛ قا: الفارابي، آراء. . .، ص 92 ـ 100.

والتطور والفساد أو التحلّل. ولم يكن الفكر العربي الإسلامي الوحيد، قديماً كما في القرن الحاضر، في تلك النظرة للصحة والمَرض داخل التجمعات والأمم بل وداخل السلطة أو الفعل السياسي[1].

5 ـ غاية المدينة الفاضلة تحقيق السعادة (في الخطاب الإسلامي) وتحقيق العدالة أو الإستقرار والطبقاتية عند (اليوناني):

يَعدّ الشيرازي الغايةَ من إقامة المدينة تحقيق الخير الأعلى الذي هو السعادة. والسعادة مفهوم مُلتبِس، إذْ هو كان مدعاة لتفسيراتٍ اختلفت في الفكر الإسلامي بسبب الفصل القوي بين الجسد والنفس، أو بسبب الفهم للنفس كجوهرٍ مستقل قائم بذاته، أو بسبب تَصورِ الدّارَيْن أو الفوزَيْن على نحوٍ استمراري موحّد. وهكذا فقد فهم الشيرازي الدنيا بمثابة تَعلّقِ النفس بالبدَن (دار مَمَرّ، طريق إلى الآخر)، وبذلك فقد اعتَبَرَ السعادة لا تُنال في هذه الدنيا الناقصة[2].

لكن مفهوم الغاية للمدينة، في الفكر اليوناني، سكوني أو مقفَل وإستقراري أو رُكودي؛ إنه بقاء كلٌ في موقعه (مهنتِه، طبقته، وضعيته) إذْ بذلك تَتحقّق **العدالة**؛ فالعدالة، في نهاية الأمر، هي الخير الأسمى والغاية القصوى[3]. إنّ ذلك الخطاب اليوناني، عند أفلاطون على سبيل الشاهد، الذي يَفرض على مَن وُلِد ليكون حَذّاءً أن يَقتصر على صناعة الأحذية (وبالمِثل في بقية الصناعات)، هو خطاب مغلَق غير إنساني؛ بل وهو مناقض للإنساني؛ إذْ هو يَضع الإنسان في خدمة القانون، ويَجعل المواطن حَجراً أو أداة وعبداً أو شيئاً يَخضع للكلّ وللسلطة أو لقيودٍ مفروضة من أعلى وبتعسفٍ وجور.

لقد رفض الفكر العربي الإسلامي ذلك الفهمَ للسعادة، وللعدالة، وللطبقاتية القاسية؛ فالقول في معنى التكاليف الدينية، ووظائفها التي تؤمّن للمواطن فوزَيْن، قولٌ في قدرة الإنسان على إنقاذ نفسه أو على الخلاص

(1) يَعتبر أفلاطون (الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 363) أنّ «خير حكْم في الدولة هو الذي يَقترب كل الإقتراب من حكْم الفرد».

(2) را: الشواهد. . .، ص 363. قا: الفارابي، السياسة المدنية، ص 72.

(3) را: فؤاد زكريا، في ترجمة «الجمهورية» [السياسة] لأفلاطون، ص 434.

والتغيير، أو على أن يكون مغيِّراً في مصيره وفي قَدَره[1]. يُزاد على ذلك، بَعد أيضاً، افتراق آخر مؤداه رفضُ الفكر الإسلامي للقسوة أو اللاإنسانية التي وَصمت مقولات أفلاطون حول قتل المصابين بعاهة، والزَّمنى والمرضى بداء عضال. . .[2].

6 ـ خصال الرئيس الأول، الكَمْلنة للعضو الرئيس أو للقلب في المدينة الفاضلة:

يُعدّد الشيرازي، في **«الشواهد الرّبوبية»**، «الصفات التي لا بُدّ للرئيس الأول أن يكون عليها، وهي اثنتا عشرة صفة مفطورة له. أوّلها أن يكون جيد الفهم. . .، حفوظاً. . .، صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج. . .، حَسَن العبارة. . .، مُحِبّاً للعِلم والحكمة. . .، غير شرِهٍ على الشهوات. . .، كبير النّفس. . .، رؤوفاً عطوفاً. . .، شجاع القلب (والآخرة خيرٌ له من الأولى)، جَواداً. . .، أهَشَّ خلْق الله إذا خلا بربّه. . .، غير جموحٍ ولا لجوج. . .»[3].

ونجد في **«المبدأ والمعاد»**، بحثاً «في الصفات التي يَنبغي أن يكون عليها الرئيسُ الأوّل بحسب كماله الأول. ويكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمِلت نفسه، وصارت عقلاً بالفعل. . .»[4]. فهذا الرئيس، من حيث قوته الحسّاسة المحرِّكة وبقوته المتخيِّلة وبقوته العاقلة[5]، متميّز متفوق مستكمِل عقله. . .؛ «ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر» (ص 492). وهو حكيم، وفيلسوف، ويوحي إليه «بتوسّط الملك الذي هو العقل الفعال» (ص 493)، ووليّ. . .؛ وهو في «أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كالمتَّحدة بالعقل الفعال. . .». إلى جانب هذه الشرايط

---

(1) هذه النظرة التي تَجعل للإنسان إمكاناً على تخليص نفسه مختلفة، في قراءتي، عن النظرة التقليدية للتكاليف الشرعية وللإسلام؛ ونجدها، قديماً وفي الفكر العربي المعاصر، عند الفلاسفة أو ذوي النظرة الإنفتاحية العقلانية للألوهية ولمعنى الإنسان والحقيقة والمعنى نفسه.

(2) را: زيعور، الحكمة العملية. . .، ص 208.

(3) الشيرازي، الشواهد صص 357 ـ 359.

(4) المبدأ والمعاد، ص 492.

(5) قا: تعريف النفس في الفلسفة الإسلامية.

[الشروط] في الرئيس، ثمة كمالات ثانوية من نحو: جودة التخيّل وما إلى ذلك بحيث تجتمع فيه «بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطِر عليها. أحدها أن يكون تامّ الأعضاء. . .» (صص 493 ـ 494). لكن، وإذْ تتلاقى أفكار الشيرازي في كتابيه المذكورَيْن، ماذا نقول الآن وهنا في ذلك الفَهم للرئيس الذي هو «الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، والأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها»؟

مع الموافقة على التفكير الفلسفي، والسياسي، المنفتِح على المعمورة كلها (وهنا مقولة من أرسخ الرواسخ في الفلسفة الإسلامية)؛ ومع الموافقة على مبدأ تَدبّر النفس [= الإنسان] من حيث أبعاد قواه الحساسة المحرُكة والمتخيّلة والعاقلة[1]؛ فإننا نرفض كَمْلَنة مواطنٍ أو أمْثَلته ورفعه إلى المستوى الذي عُرف وقُبِل في الأيديولوجيا الإسلامية. يَحذَر عقلنا المعاصر من إسقاط كمالاتٍ على فردٍ مسؤول؛ ويُسقِط التحليل النفسي والتفكير الشمولاني الأوهام بإمكان وجود مواطنٍ كاملٍ أو غير خاضع للجسدي والواقعي أي للشروط والحقل والتجارب. فلا قيمة كبيرة للقول بضرورة وجود ذلك الرئيس الكامل الخصال الذي يُرشد إلى السعادة ويَهدي إلى الخير؛ زِدْ على ذلك أنّ القيعان المظلِمة اللاواعية، أو الظلال والبيولوجي والرمزي والمتخيَّل، عوائق وعوامل تَربط الإنسان بالظواهر وتُبعِده عن التحول إلى مطلَقٍ أو كمالاتٍ، إلى أيْساتٍ أو عقلٍ محض. . .[2]. إنّ تلك الفلسفة السياسية الشاطحة، وعلى غرار الفكر الصوفي، تُعِدّ للفكر الإستبدادي، ولظهور الرئيس العُصابي أو السلطة الملهَمة [الكرامتية، الكارزمية] ومن ثم لاستمرار الخطاب الأحادي [المتفرّد، الطاغي، المتسلِّط] وحيث غياب الفكر التعدّدي والمتنوّع أو الإنفتاحي والمختلِف. إنّ العقل العملي، في فكرنا المعاصر والراهن، يحلّل المَرَضي واللاسوي في مصطلحاتٍ تلاقت عند القاع، وتغاذت فيما بينها عبر مقولات الفكر الصوفي في القُطب (الغوث، الإمام، الولي، صاحب

---

(1) قوىً دَبّرناها في هذا الكتاب، وفي الحلقات السابقة من مشروع العقل العملي في التراث وفي التجربة الراهنة، من حيث هي وحدة تكاملية وفي جدلية أو حركةٍ مَيْسانية متغاذية.

(2) قا: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية (كتاب ما يزال غير مسموحٍ له في معظم الدول العربية).

الكرامات)، والفكر الفلسفي في رئيس المدينة الفاضلة (الفيلسوف، الحكيم، المتّصِل بالعقل الفعال. . .)، والفكر الفقهي الكلامي في الخليفة داخل السياسة الشرعية، والتفكيرات أو الاواليات الشعبية حول البطل (الحامي، المنقِذ، الكُلّي القدرة والحضور، المجتاف لقدرات المطلَق أو المتمثِّل للنبوة والكمال البشري). . . لكأنّ نوعاً من التنافس، بل التداخل والتناضح والتغاذي، لم يكفّ يوماً عن التأثير المتبادل داخل تلك القطاعات؛ ولكأنّ الإنسان، لا سيما في بعض المجتمعات أو الشروط، بحاجة لتخيّل شخص يجسّد الكمالات والمطلق. لكأنّها حاجة ضرورية من أجل التكيّف الناقص مع الواقع والذات والمصير المأساوي؛ ومن أجل الشعور بالتقدير الذاتي للذات، والثقة بالنّحنُ وبالإحتماء والإستمرار؛ ومن أجل التطهّر الفردي والجماعي، الواعي والعُصابي واللاّواعي.

7 ـ وظائف الرئيس (والاقتصادية، بخاصة) محكومة بخصاله ومُكَمْلَنة:

إذا كان جائزاً بل ولا بُدّياً، في قراءتي، إعادة النظر في معنى كلمة رئيس المدينة الفاضلة في العقل العملي العربي الإسلامي، فإنه لا بُدّيّ أيضاً وليس فقط جائزاً إعادة النظر في وظائفه[1].

صحيح أننا نأخذ المقولات ضمن سياقها التاريخي الحضاري، وصحيح أيضاً أننا نحاكِم المرجعية والأجهزة أو الفكر والطرائق تبعاً لشروطها وحقلها وليس تبعاً لأصولٍ راهنةٍ أو لعقلانية معاصرة في الإنتاج مؤدّاها إزاحةُ السؤالِ أو نَقل الفكرِ أو إنارةُ معتِم ومحجوبٍ وغير مفصوح. والحال هذه، فإنّ خصال الرئيس تَغدو، في التسمية والمَعْنية الجديدَتَيْن، خصال الدولة أو المؤسَّسة أو السلطة. ثم إنّنا نَنقل، تالياً، وظائف الشخص المُكَمْلَن إلى الدولة المعاصِرة بأخطبوطها ونصوصها الوضعية. يُزاد هنا، أخيراً، أنّ رفضنا لإوالية كَمْلَنةِ فردٍ، أو للتماهي فيه والإستسلام الإنبهاري لخصاله وشخصيته، يَعني أننا لا نقبل بتعطيل الحس النقدي والعقل المُحاكِم المحاوِر إزاء السلطة

(1) عن الوظائف الموازية لخصال الرئيس أو المحكومة بها، را: الشيرازي، المبدأ والمعاد، صص 499ـ 500، ص 502؛ الشواهد الربوبية، صص 363ـ 364، صص 374ـ 375.

والمجتمع أو المؤسَّسة والقوانين النافذة. ما نرفضه في الرئيس الفاضل نرفضه أيضاً في الدولة الرحمانية؛ وفي السلطة، بعامّة.

8 ـ مضادات المدينة الفاضلة. النوابت:

لم يَنهَمّ الشيرازي، كما مَرّ أعلاه، بمقولة **النوابت**، التي نجدها مفصّلة عند الطوسي[1]، وقَبل ذلك عند الفارابي[2]. ويَفترق الشيرازي عن زميلَيْه هَذَيْنِ بكونه لم يَتلبَّث عند «مضادات المدينة الفاضلة» التي فَصّلا فيها وأسهبا تفريعاً وتفريعاتٍ للتفريع. إكتفى الشيرازي بالمرور سريعاً. كما أشار بصدد تعديده لمهامّ الرئيس إلى أنّ هذا الأخير «يُحارب أعداء الله ويَذبّ عن المدينة الفاضلة؛ ويُقاتل المشركين والفاسقين من أهل المدينة الجاهلية والظالمة والفاسقة ليفيئوا إلى أمر الله»[3]. [را: وظيفة الفقه والتكاليف الدينية وحقوق الله، في المدينة الإسلامية].

9 ـ خلاصة، مميّزات خطاب الشيرازي في العقل العملي أو في الفكر الإجتماعي والسياسي والأخلاقي:

لا يَختلف الحكْم على الفكر السياسي للشيرازي عن الحكْم الذي لفظناه على الفارابي أو ابن رشد في زراعته داخل العقل العملي. لقد سبَق أن أشرنا إلى المَنحى اللاحُدوثي [الطوباوي، اللازمكاني] للمدينة الفاضلة أو لرئيسها، ولتقسيماتها أو لوجودها وطبيعتها. ثم إننا أشرنا أيضاً إلى هَرَميتها القاسية ومثاليتها؛ فهي غير واقعية، تأمّلية، ومجموعات تصوراتٍ خيالية ومسبَقة متأسسة على الإيماني والوعظي، وسِحر الكلمة أو أوهام الهروب من الواقع... أما أهَمّ ما أودّ العودة إليه، في هذه الخلاصة، فهو أنّ العقل العملي المعاصر لا يُثق بالشخص الفرد؛ إذْ أنّ الإنزياح والقطيعة حصلا لمصلحة الإلحاح على الجماعة والمؤسَّسة، وعلى الدولة والنصوص التنظيمية الموضوعية والوضعية، وعلى حقوق كل مواطن، وعلى القيم الأفقية أو حيث

(1) را: زيعور، الحكمة العملية...، ص 298، صص 203ـ 205.

(2) الفارابي، السياسة المدنية، صص 104ـ 107.

(3) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 493.

المساواة والعدالة والشوروية العَدَدية. وما هو مهمَّش أو مطرود، داخل المدينة الفاضلة، غدا أساسياً والمقصود الأهَم. فمواطنها الاعتيادي (العامّي، ابن الأكثرية أو القاعدة) مسحوق مغلول؛ والنخبة متحكِّمة، والسلطة قاسية متشددة، تَفرض عقيدتها وتَتدخّل في كل شؤون المواطن قاتلةً فيه الحرية والتحرك خارج المسبّق والسياج والنص.

❀ ❀ ❀

1 ـ تشابه الأُسس والجهاز داخل قطاعات الفكر العملي:

ما قلناه، أعلاه، بصدد الفلسفة السياسية، يُمكِن نقله إلى مجال التربويات. ذلك أنّ **اللاّوعي الثقافي**، في تحليلي، واحد أو مشترك في المجالَيْن؛ فالصفات المثالية المطلوبة من الرئيس في المدينة مماثِلة للمفروضة على رئيس المنزل وعلى رئيس الحلقة التدريسية (المعلّم، الفقيه، المُفيد، المتكلِّم، الشيخ الصوفي. . .). ذلك التشابه في الخصال المثالية، داخل الميادين الثلاثة أي الرئيس والأب والمعلِّم، محكومٌ إذاً باللاواعي؛ فالمطمور أو المعتِم هنا هو «فلسفة» ضمنية أو بنية، منطق أو تصور خاصّ للمعرفة والعِلم، للإنسان والنبوة، للعقل والمصير، للدارَيْن ولمعنى التعلّم أي لمعاني التربية ولمدلولات الدين ولدور السلطة السياسية (وظائف الدولة، مُهمات الرئيس الفاضل).

وتَشتَرك **وظائف** الرئيس والمعلِّم والأب في كونها كلها وظائف مُمثِّلة لدور الوحي أو النبي في الطبيعة والجماعة والاستخلاف الإلهي. إنّها وظائف تُلقِّن، وتَنقل، وتربط بأبطالٍ وبمناهج في الرؤية والمحاكَمة. ويَتفق الرئيس والأب والمعلّم حول كون كلّ منهم، من جهةٍ أخرى أيضاً، ممثِّلاً لسلطةٍ غير منفصلةٍ عن الأخرى. فالروابط هنا متمرتِبة؛ ونجاح إحداها نجاح في غيرها. والتسلسل خَطّي استمراري، والمرور مستقيم وطولاني أو آلي وبغير تَعرّج. من هنا ضرورة التكرار بأنّ العلاقات، داخل كل دائرةٍ وداخل الدوائر الثلاث فيما بينها، ليست تضافرية؛ إنّها علاقات سيطرةٍ، وتُخفي الاحادية والهيمنة، وتُقنّع الرغبة بالتفرّد، وتقوم على إواليات غير مباشرة وقيمٍ عامودية.

2 ـ الخطابان الإسلامي واليوناني وفضاؤهما المشترك المتكامل:

مع الشيرازي يَتعزَّز القولُ باستقلالية الفلسفة السياسية العربية الإسلامية حيال الفلسفةِ السياسية اليونانية، وعِلم الخلافة أو الإمامة، والسياسةِ الشرعية (المثالية، الدينية)، وحقولِ فكريةٍ جزئية خاصة بالفكر العربي (الآدابية، الوِعاظة السياسية الأخلاقية، قطاع النوادر أي الحِكَم، قطاع المرايا)[1]. من جهةٍ ثانية، إنّ خطاب الشيرازي، المُرسِّخ لأسلافه البادئين مع الفارابي، يُعزز أيضاً رأينا الآخر الذي يَعدّ «علم المدينة الفاضلة»، أي الفلسفة السياسية المكمِلِنة المكملَنة، منتوجاً جديداً وخاصاً أي قطاعاً صاغه أولئك الفلاسفة وحافظوا عليه، وصقلوه منتِجين مُضاداته وخصال الرئيس فيه (طبيعته، وظائفه، سلطته، معارفه، علاقته بالألوهية والبشرية. . .).

امتصّ الفلاسفة الإسلاميون الشكل اليوناني العام، وأعادوا قراءة الخطاب السياسي اليوناني بعنايةٍ لا بانبهارٍ أمام أفلاطون وأرسطو؛ ثم إنّ الفارابي، ونظراءه من بَعده، صاغوا تجربتهم الفكرية المحلية محافظين على المبادئ والأجهزة الفكرية «المحلية» التي من أهمها: النبي، الغاية الإلهية من الاجتماع البشري والفعل السياسي، خصال الرئيس كخليفةٍ وممثّلٍ أو كمكمِّلٍ لدور النبي ولنظرية الاستخلاف، دور الشريعة والفضائل والتصور للفوز على أنه فوز بالدارَيْن مأخوذَيْن معاً، رعاية الضعيف، العناية الالهية. . .

يَتبدّى أبرز الاختلافات بين السياستَيْن، اليونانية والعربية الإسلامية، اختلافاً في الانطلاق وفي الغاية. فمنهج الأولى منطلِق من المجتمع، وهذا الوجود، وهذا الإنسان القائم في جماعة وبيئة وعلائقية؛ ومقصودها من ثمت هو هذا المجتمع، وذاك الوجود، وذاك الإنسان القائم في جماعة وبيئة وعلائقية. أمّا السياسة العربية الإسلامية فتختلف منهجياً وأدواتِ نظرٍ أي من حيث البنية وجهاز التفكير؛ ذلك أنّ الإنسان والمجتمع ليسا مقصودَيْن في ذاتهما ولذاتهما وبمعزلٍ عن الألوهية. فكلّ منهما يحتاج لرئيسٍ هو نبي، أي إنسانٌ متفوق يختاره الله ليَفرض السّنن، وليقود البشرية والفكر باتجاه الكمالات والفوز بالدّارَيْن (أي لتحقيق الذات، للنجاة أو لتحقيق الخلاص).

---

(1) نقول ذلك عينه، بَعد أيضاً أو بالتالي، بصددِ التربويات وشتى قطاعات العقل العملي.

نتدبّر بحذرٍ أقوالاً تجعل الإنسان، في الفكر اليوناني، يَضع السُّنن؛ ويكون مسؤولاً عن نفسه، ومؤسِّساً لوعيه وسلوكه، واثقاً من مقدرته على توجيه الذات والعلائق والفعل السياسي الحر. الشخصية تَبدأ وتنتهي هنا، تَتمركز على ذاتها فقط؛ من هنا القسوة على الزُّمنى، والنسل، والمجنون (اللاعاقل)، وتشريع قتل الضعفاء من السكان (قا: أسبرطة، تحديد عدد السكّان عند أفلاطون. . .)؛ ومن هنا أيضاً، أي من تلك العَقْلمركزية (مركزية العقل أو الإنسان)، إلحاح اليوناني على المعرفة للمعرفة أو على المنزَّه واللاإستنفاعي والنظري المحض، وعلى منع الإنفتاح الطبقي.

لم تَستبعِد الفلسفة السياسية الإسلامية الإمكانَ، بل والجدوى أو النجاح، لظهور فلسفةٍ سياسية غير متأسسة على الوحي. لقد قال الفارابي أو ابن سينا، كشاهدٍ، إنّ الدولة المثالية، أو المدينة الفاضلة، موجودة فعلاً عند أُمم لم تَعرف الشريعة السماوية. ولم يكن لابن رشد، كشاهدٍ آخر، ولا لمسكويه وشِلّته، موقفاً بعيداً عن هذا المذهب المنفتِح الشامل في الإنسان. والقول بالمذهب الإنسانوي (الإنسي، بحسب البعض) أساسي، وليس هو غريباً، داخل الفكر العربي الإسلاميّ الذي قد ألحّ على القول بتعاقب الأمم وتَراكم الهمم أي بالـ[illegible]ـة الواحدة أنّى كانت وأنّى أتت. إلاّ أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية، الممثَّلة بخطاب الفلاسفة وبالمدرسة الفقهية والقطاعات الأخرى أيضاً، شدّدت على مركزية الإيماني أو التماسك المعنوي (الروحي، الرمزي) الذي اعتُبِر أقدر على تحقيق الإنسان وتوثيق العلائق وتعزيز المسيرة الجماعية. .ومن ذلك التمركز قد تَتفسّر، في تحليلي، التعاملية الإنسانيةُ المنزَع حيال اللاعقل واللاعاقل (المجنون)، والضعيف (التكافل، سياسة الوالدَيْن) والمهمَّش، والزّمنى والنظر إلى الحياة البشرية أو للكائن البشري كعطيةٍ من الله لا نَملك حقّ إلغائها.

لا يَعني تمركز العقل العملي عند الشيرازي، أو العامري والآخرين من الفلاسفة المُشابِهين، حول العقليمانية أنّ ذلك العقل هو دون العقل اليوناني أو أرفع منه. الشخصية، أو التجربة، عند العقليماني معتمِدَة؛ وهذا لا يعني أيضاً أنها تلغي العقل المحض، والنظري، والمناهج العقلانية أو التجريب والتجديد. الموضوع هنا موضوع اختلاف العقليات. وعِلم العقليات يفسّر

ذلك الاختلاف، ويَدرس العوامل المنتِجة للتنوع والتعدد عبر التاريخ والأمكنة.

أخيراً، لا ضير في القول بوجود وعيٍ سياسي يكون، في اعتقادي، مستقلاً أي قائماً بذاته ومُنصبّاً على غَرَضه وتَحديد مجاله الخاص والتدقيق في شخصياته وتاريخه كما على مرجعيته المستقلة وقوانينه ومفاهيمه. وسبق أن أشرتُ إلى الجدوى والحقيقي في المقولة التي تُشيد الوعي الأخلاقي، كما القيمي، على ذاته وحدها أي باستقلال عن الديني والسياسي والأيديولوجي[1]. وذلك كله، وفي كل ميادين العلوم والنظر، بغير مناداةٍ بأن ذلك الاستقلال يعني مجافاةً لما هو روحي أو للدين، أو معانَدَةً وإقصاءً لانفتاح العلوم وتكاتفها وتبادلها للتعزيز ولفهم الإنسان وعلائقيته وحقله.

3 - بين التربويات العربية الإسلامية والتربويات اليونانية، المعلّم والرئيس والأب في العَالَمَيْن اليوناني والعربي:

لا ضير، في تحليلي، من تَشييد الوعي التربوي على أُسسٍ مستقلة[2]؛ وبغير معاداة أو خضوع لما هو ديني أو عائد إلى «المنقول والمسموع». وما قلناه أعلاه، الفقرة السابقة، من اختلافٍ بين السياسة اليونانية والسياسة العربية يُكرَّر أيضاً بصدد التربويات[3]. فالمعلِّم العربي، في ذلك الفضاء، كان أكثر تعاطفاً أو أقرب للتراحم حيال الضعفاء؛ كما كان أقرب إلى التمركز حول الرمزي والإيماني منه إلى التمركز حول النظري المحض واللانافع مباشرةً وفوراً. ونَحذَر من مقولة أنّ اليوناني تَمركَز حول العقل، وحول الإنسان، والفلسفة؛ ومن السويّ أن نتجاوز هنا الفَرضيات التي جعلت العلائقية أو

---

(1) را: زيعور، في التجربة الثالثة. . .، صص 87ـ 102.

(2) لا يَعني هذا التوجّه أو التنظير القبولَ بأحكام هي من قَبيل الصادق والكاذب، أو الصائب والمخطىء، على الوعي التربوي اللامنفصل، فّي عندياتي، عن الديني أو اللامستقِلّ بذاته وفي مجاله وأجهزته. والأهَمّ، بَعد أيضاً، أنّ القول باستقلال العِلم التربوي لا يَعني، بحسب رأيي، أنّه غير متحركٍ بالروحي والأخلاقي.

(3) را: الحلقة التاسعة من مشروع العقل العمي. . .، حيث نقرأ النصوص التربوية المترجَمة عن اليونانية (فيثاغوراس، ثامِسْطيوس، أفلاطون، أرسطو، بريسون. . .).

السلطة، في المدينة اليونانية[1]، أخفّ وطأةً وتَقنعاً من الحال داخل العلائقية الإسلامية حيث، كما قيل، تَقَنَّعت وتَمددَت الرغبة بالتفرّد والإخضاع. بيدَ أنّ ذلك التقسيم إلى يوناني متمركز حول العقل، وإلى عربي إسلامي يغلّب الإيمانيَ والمتخيَّل بغير إغفالٍ للعقلي، تقسيم ذو وظيفة تعليمية (توضيحية، تسهيلاً للنظر. . .). فالقضية ترجيحية، والتعميم غير دقيق، والمحاكمة غير قطعية وأبعد من الوقوع في ازدواجية بتارة حاسمة. ولا مجال، كما كررنا، لأدنى تفويق.

4 ـ ظاهرة عند الفلاسفة، التكرار اللفظي سَهّل المرور إلى تكرار الأفكار وبالعكس:

يأخذ الشيرازي عن الفارابي وابن سينا، أو عن الطوسي ومروراً بابن رشد[2]، بلا حَرَج أو كَمَن يأخذ من ماله الخاصّ. سَبق أن رأينا هذا النوع من الإنتهال، فقد كانَ كظاهرةٍ مألوفة قد لا تعني «السَّرقة» التي لوحِقت في عالم الشّعر. ربما لا يكون السبب اعتباراً للسرقة الأدبية أهمّ سرقة الأفكار؛ فمن اللادقّة، في تحليلي، جَعْلُ النوع الأولِ أهم لأنه متعلق بالجملة واللفظةِ وبيتِ الشعر أو الصورة الشعرية أي لأنّ الشاعر كان، عند العربي، مقدَّم على المفكر أو الفيلسوف والمهتم بالفكرة لا بالألفاظ.

يُنتِج الشيرازي الأفكارَ الفارابيةَ السيناوية حتى بألفاظها، وليس فقط بمصطلحاتها، لأنه يأخذ من فضاءٍ مشتركٍ أو من الثروة التي رأى نفسَه ممثّلاً واستمراراً شرعياً لها، ثم ولأنه لم يَعرف نقاداً لاحقوا السرقة عند الفلاسفة أو بين الأفكار[3]. إلاّ أنّ ذلك الانفتاح، أو التعامل الحُرّ المَرِن مع المفكّر المشهور، والذي قُلنا إنّه يَصل إلى حَدّ التكرار بالحَرْف، سَهّل الإنتاج، وراكَمَ المعرفة، ووضّح النظريات. . . لكنّ ذلك أساء للناقل والمنقول عنه، وحتى

---

(1) وهي مدينة استبعَدت مَن كانوا، في رؤيتها آنذاك، غير أحرار (وهؤلاء الأخيرون كانوا هم الأكثرية).

(2) قا: شرح ابن رشد على «جمهورية» أفلاطون (الترجمة العربية، 98).

(3) بَحثَ النقّاد العربُ القدامى، وبنجاحٍ وتوسّع، موضوع السرقة عند الشعراءِ. قَلّ أن وجدنا اهتماماً، في قطاع النقد، بالموازنة بينَ الفلاسفة.

للفكر؛ كما أنّ ذلك مَيّع الجهودَ، وألغى الحدود[1]. والخطير في الظاهرة هنا هو أنّها، في تحليلي، مَزلقٌ أوقَعَ ويوقِع في السرعة، والجنوح أو التعدّي الأخلاقي والمادي على أملاك الآخر وحقوقه.

5 ـ الدور السلبي للتناقل الفكري المذكور، ثم للانبهار بالآخر، في تزييف الوعي وركوده وتطابقه مع ذاته:

ربما لا يكون استطراداً، ولا هو بغير جدوى أو صوابية، النظر المُحاكِم (المُقاضي، المعياري) في معنى وحقيقة نقل فيلسوفٍ لأفكار غيره على نحو آلي وخَطّي أو إنسيابي. يُزاد، على الإنجراحات التي مَرّ ذِكرها في الفقرة السابقة والتي انصبّت على الوعي الفردي، أنّ الوعي الفلسفي يغدو بذلك مستقِراً راكداً أو فاتراً ومتلَقِّناً. والمُراد هنا هو أنَّ الحِسّ النقدي يَهزل، وتَضعف شروط كثيرة من شروط التجديد، ويزول التأزيم المقصود به عودة إلى الفكر ذاته. ومن ثم المسعى العقلي لإعادة ترتيب النص وتأهيل الحقل والعلائقية والخطاب.

التعلّم من أجل إعادة تكوينِ الذات أي من أجل الإغتناء والتجاوزِ خطوةٌ لا بُدّية، ومنهج سديد مُجزٍ، وخُطة عقلانية راشدة. لكنّ ما نتعلّمه بغير جهدٍ قلَّ أن يكون ذا مردودية عميقة مستمرة؛ وفي التقليد اللامستوْعَب انجراح يَمنع التكيّف السويّ. فالذي يبقى ويَسطع ليس تكرارنا للفارابي أو لابن رشد داخل الخطاب التأسيسي، ولا هو تكرارنا لمقولات ز.ن. محمود أو ع.ر. بدوي؛ إنما الرشداني هو موقف المُحاكِم الناقد، المستوعِب المتجاوِز؛ إنه المتمثِّل (أو المُذَوِّت في تجربته الشخصية) لجذوة الفكر وروحية المفكِّر منهجاً ونظراً وأحكاماً (را: إعادة بناء الذات تبعاً لطرائق العلاج السلوكي المقرونة بالتحليل النفسي الإناسي؛ قا: الرشدانية، التكيفانية)[2].

---

(1) شكونا، في معظم حلقات دراستنا للعقل العملي في الفكر العربي الإسلامي، من «التعدّيات» أو التجسّس الثقافي، ومن عاشقي الكسب السريع والعمل «التجاري» اللاشرعي.

(2) إعادة النظر في المسلّمات واليقينيات، كما في السائد والمعيوش ولا سيما في المرغوب والمطرود والمهمَّش، عمليات أساسية في المسعى لإعادة الضبط في الفكر الإستراتيجي. تَدبّرنا ذلك، في مكانٍ آخر.

6 ـ محاكَمة المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة العملية أو للعقل العملي في تجربته التأسيسية:

أ/ قد لا يكون من تقاليد وعادات التفكير الفلسفي، والتفكير في الفلسفة أو معها، التقيّد بأن نَتبع إمّا أرسطو وإمّا أفلاطون؛ وليس لا بُدّياً، ولا هو محتَّم أو قَسري، الإنتاج تبعاً لقوالب أرسطوية محضة أو تبعاً لأجهزة و«بضاعة» أفلاطون كلّه وبرمّته وبلا أدنى مَحيد. ولا يَعني أننا توفيقانيون تلفيقانيون، أو منتِجون بحسب المناهج والعقلية الإلصاقية الإنتقائية، إنْ قُلْنا بعدم ضرورة أن يُعلِن العامري أو الفارابي، حين التنظير الشمولاني العقلاني، إنتماءه إلى هذا أو ذاك من اليونانيين. قد يكون ذلك الإعلان مفيداً من أجل نوع من التأرخة للفلسفة؛ في حين أنّ الخطاب الفلسفي يتأسس على تاريخ الفلسفة بغير إندماج بينهما. إنّ العامري، أو الشيرازي، لم يَهتم بشخصية فلسفية محدَّدة أو بكِتاب مُعيَّن؛ ذلك لأنه نَظَر على نحوٍ أشمل، وتَحرك بهمّ الفلسفة وبأسئلة الإنسان، وبَحثَ عن الحقيقة وتَغذى بالخبرات السابقة بغَضّ الطرف عن الرّجال والجزئيات والظروف المتغيّرة العينية.

ب/ ليس من حَق المدارسِ السلفية [= السَّلَفانية] المعاصرة، ولا سيما الحركة المتشدّدة [= الأصولانية]، احتكارُ التنظير في السياسة الذي مَثَّله الفلاسفة؛ وليس دقيقاً إقصاؤه أو تهميشه. فلعلّ الأجدى، حسب قراءة المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، هو إعادة النظر أو النظرُ المتجدِّد الناقد في ذلك «الموروث الحيّ»؛ ثم في ساحةٍ أوسع تحوي نظراً مناقضاً لتراثنا أو لقطاعات من ذلك التراث.

ت/ لا أرى كفاءةً استنفادية وإحاطةً، بل ولا أرى نقصاً أو نجاحاً، في الخطاب الذي يَجعل فلسفة التربية، والفلسفةَ النظرية، في الفكر العربي الإسلامي، فلسفةً متأسسةً على الأُسْطوري [= الميثي] ومن ثم على عدة مسلَّماتٍ مقيِّدة للفكر أو على يقينيات مسبَقة استحواذية وهجاسية حكمتَ الحدود والمجال مع المرجعية والمصطلحات والأجهزة. كما أنّ مدرستنا الفلسفية المعاصرة لا ترى في ذلك التأسّس على خطابٍ إسلامي متحرّكٍ إلغاءً للشمولاني، وللعقلاني، أو للنظر الناجح في العقل والإنسان، أو في القيمة والإستراتيجيات. . . يُضاف إلى كل ذلك، أو يقودنا كلُّ ذلك إلى خطاب

النقدانية الإستيعابية أي حيث ضرورة **الوَغْيَنة**؛ ثُم تلي المعرفة محاكمةٌ فالمساعي إلى تصويب المسار وإعادةِ التأهيل أو المَغْنيةِ والبَنْيَنة[1]. في كلام أدمث، ليس القول بأنّ فلسفةً تكون مؤمنةً هو قولٌ إستنفادي، ولا هو قادرَ على إقصائها من دار الفلسفة. لكنه قد يبقى خطاباً مفيداً مُجْزياً إذا كان يَقصد إلى أن يكون تحذيرياً وتعليمياً أي مشيراً إلى ميادين أخرى من الفلسفة، أو إلى أنماطِ أخرى من الفلسفة، أو إلى الإهتمام الأكثر والأجدى بالنظرانية في ميدان العِلم والمعرفيات والقيميات. . .[2].

7 ـ نحو إعادة التسمية والمَغْنَية، من النقدانية الإستيعابية إلى إعادة التثمير:

ربما تكون كلمة (مصطلح، أفهموم، فكرة) رئيس من أشدّ الكلمات إحتياجاً، داخل العقل العملي في تجربته الراهنة، للنقد والمحاكمة أو للنقض وإعادة البَنْيَنة أو التعضية. فقد بدت تلك المقولة الكثيرة المعاني والالتباس، الغامضة والسحرية أو المتخيَّلة والرمزية، تعني النفس المحضة تارة، والعقل تارة أخرى؛ وهي حيناً مجمَل توَهّمات وأمنياتٍ ومثالياتٍ مفرطة؛ وهي حيناً آخر سلطان متفرّد، أو فكرة، أو إنسان رباني، أو ربٌّ إنساني أو ما إلى ذلك مما مَرّ أعلاه.

إلاّ أنّ ما يَفرض علينا إعادةَ النظر والتدقيقَ فيه، ومن ثم إخضاعَه للوَغْيَنة والنقدانية توخّياً لإعادة تأهيله وتثميره، هو: أ/ **المذهب الديني أو**

(1) إذا أخذنا ديكارتْ كمثالٍ أو حالةٍ فسنجد أنّ عطاءه في ميدان العِلم صار بغير نفعٍ أو قيمة معاصرة. وقد أظهرنا، في كتابنا المكرَّس للفلسفة الوسيطية وفلسفة القرن السابعَ عشر في أوروبا، أنّ فلسفة ديكارتْ أقامها على مناماته وعلى الحدْسي والإيماني أو الرمزي والديني وأنّ منهجه (المكتوب على أقل من صفحة) ليس بالقيمة التي أُعطيت له. وندر ما نجد مُدافعاً معاصراً عن الكوجيتو ونظريات ديكارت في الأرواح والجسد والنفس. وقلنا إنّ عمله في «انفعالات النفس» يَؤوب الى الفضاء اليوناني العربي اللاتيني الوسيطي. . . وحينما شاء الأستاذ المرحوم آلْكيه في السّوزبون أن يجد شيئاً يدافع به عن ديكارت لم يجد سوى القول: إنّه كان من كبار الفلسفة الدينية (ذات المنطلقات والغايات المسيحية).

(2) وفي مطلق الأحوال يبقى للفلسفة، بحسب قول الفارابيْ (تحصيل السعادة، ص 88)، الرئاسة على العلوم.

الكلامي داخل التراث؛ فقد تداخلت المذاهب، وانفتحت الفِرق الكلامية على بعضها. هنا لا يبدو الشيرازي، كما العامري في الفصل السابق، منتمياً إلى مذهب أُحادي مغلَق أو إلى طائفةٍ او فرقة معيَّنة؛ ب/ **الأمة**: هنا مصطلح لا يَتحول إلى أيسةٍ ولا إلى مطلقٍ أو ثابتٍ وماهية. من جهةٍ أخرى، إنّ مشروعنا في دراسة العقل العملي، في هذا الجزء الذي بين يدينا الآن كما في الحلقات السابقة، يُلحِف على وضع السلطة بين يَديّ الجماعة (الأمة، الكُلّ، المجتمعات) وليس على وضعها بين يديّ شخص، وعلى مراقبة الأكثرية للقانون المنصوص وليس على الثقة بسلطانٍ أو بخِصال رئيس؛ ت/ **الإنسان**: هنا المركز والغاية. فالمواطن هو المسؤول، وهو الذي يتدخّل دورياً للإسهام في صُنع الفعل السياسي ومراقبته وتسديده بحيث تُحفَظ للأغلبية حقوقها وللتحنُ استمراره وقوته؛ ث/ **من الممكِن أن نُعيد فهم الفكر الصوفي** بحيث يبدو أو بحيث يُؤخَذ كفكر تَجتمع فيه وتتلاقى على بساطه المذاهب الدينية، والفِرق الكلامية، وأُمم المعمورة، والأمة، والروابطية داخل أُمةٍ واحدة وداخل الأمم الإسلامية ثم داخل الأمم. الآن نرفض ذلك الفكر لأننا نُعيد المركز إلى العياني والاقتصادي، إلى المادي والمحسوس، إلى العقلانية التطبيقية والخطاب في الواقعي والبنى التحتية، إلى الأجهزة والطرائق أو الأدوات والقواعد؛ ج/ **إنّ النقلانية** [= النظرية السلفانية، الفكر النقلي أو المسموع] يجب أن تعني إعادة نظر مستمرة بالمسموع وبالعقلانية نفسها؛ ح/ **ننقل ثِقل ظاهرة الظاهر والباطن** من المعاني والمعركة القديمة إلى مدلولاتٍ مرتبطة بالمعنى العلَني (الرسمي، إلخ.) والمعاني المُجِفَّة (اللاواعية، التابعة، الرمزية)؛ خ/ إنَّ الروحي يجب أن يعني ما بعد العقلاني أو حتى ما هو عقلاني. فليس الروحاني مناقضاً للعقلي بل مكمّلٌ له.

عند العَتَبة

محاكمة أجْمعية استيعابية

1 ـ إذا كان تحليل نظر الفلسفة العربية الإسلامية في **الحكمة المَدَنية** قد حَكَمَ باعتبارها كحكمةٍ منزلية «مصغَّرة»، فإنّ التحليل النقدي لهذه الأخيرة يقودنا إلى إلتقاط **تصوراتٍ فردانية، ومفهوم عضواني للأخلاق**، وليس فقط

للمنزل وللمدينة معاً. وسياسة المنزل تتوازى ليس فقط مع النظر في مشكلات المجتمع ومقوماته الأكبر (القوت أو الاقتصاد، التربية، الرّق، العلائقية الاجتماعية والتماسك، قضايا الأسرة والمرأة، التعاملية. . .)؛ فهي تتوازى أيضاً مع **سياسة النفس**. في عبارةٍ تَبدأ من القمة أو من المدينة، إنّ تدبير شؤون المدينة (الاجتماع العام) صورة لتدبير شؤون المنزل، فالمواطن. أما بعبارةٍ تَصعد من الفردي والعنصر والجُزيء، فإنّنا نقول: كما أنّ للمرء (الإنسان، الفرد، الرَّجل، الزوج) شؤوناً مُلكِيّة ينبغي تدبيرها (إصلاح الخلل، حُسْن الرعاية والتصرف) فكذلك الحال أيضاً بصدد المنزل، فالمدينة. وهنا أيضاً يتأكد أنّ كلّ الإرتباطات بين المنزل والمدينة والمواطن واضحة، متماسكة؛ وأنها خطية، مستقيمة المرور أو هندسية. أما الأهم، هنا والآن، فهو أنّ سياسة النفس، التي هي قسم من سياسة المنزل، ليست هي كلّ الأخلاق التي هي قوام الاجتماع بل وغايته القصوى على حَدّ قول فلاسفتنا في المدن الفاضلة.

2 ـ لا يجوز للعقل المعاصر القبولُ بمبدأ التسلسل الهَرَمي، أي بالتمرتب العمودي الخّطي والتفاوق الآلي المستقيم، بين سلطة الأب في المنزل، وسلطة العقل في الشخصية، وسلطة الرئيس في المدينة. ليست العلائقية بين تلك السلطات طولانية، ولا سببيةَ هنا هندسية أو حتميةً وغير تعرجيةٍ وبلا إنحناءات وتَقَطّعات. إنَّ ذلك الخطاب في العلائقية، وكما مَرّ، مُرعِب. إنه أحادي، مهيمِن، قاتِل للإنسان ويحيل حَقّ المواطن والإنسانَ نفسه إلى موضوع ومتاع أو شيء. ويَجعل من صاحب السلطة «رَبّاً» بشرياً، وطاغيةً متفرداً، ومتحكّماً قاهراً وبقسرية. (قا: قول أحد الخلفاء: «نحن الزمان»؛ وقال آخر: «أنا سلطان الله في أرضه. ...»).

لا يَقبل العقل، في تحليلي، بالتقسيم التّمرتبي لقوى النفس ومن ثم لتعيين «**سلطةٍ**» عليا، تُدعى العقل، متفرّدة مستبِدّة. يُقال الحكم عينه. بصدد «**ربّ الأسرة**» (الزوج، الأب)، و«**رَبّ الدولة**» (الرئيس، الحاكِم، السلطان، إلخ.). لا مرور بين هذه الدوائر؛ وليس هو حقيقياً مقالٌ في العلائقية أو في السلطة يَجعل منها بريئةً، ومنزَّهةً عن الأناني والهيمنة واستغلال المحكومين. فالسلطة تلتوي وتتقنّع، وتَكذب وتُخاتِل، وتُلمّع وتَتنكّر، وتُقصي وتُقرّب؛

ليست حُرة ولا تأخذ المحكومَ كهدفٍ أو غايةٍ في حَدّ ذاته؛ إنها تَستغِل وتَمكر لتأمين مصلحتها واستمرارها، ولتدعيم ذاتها وقواها ووظائفها العلنية ولا سيما لوظائفها المستورة والرمزية . . .

3 ـ ليس من العقلانية بشيء، ولا هو شوروي حقاً ولا هو قيمة في حد ذاته، المقالُ الذي يجعل الأب الصالح، أو السلطة الأبوية الصالحة داخل الأسرة، صالحاً أيضاً أو حتماً وبالضرورة تجاه قوى النفس أو نوازعها وميولها؛ ولا داخل رئاسة الدولة أي تجاه المحكومين. كما أنّه من غير العقلاني، وغير ديموقراطي أو تضافري أيضاً، المقال الذي يَرى الرئيس راعياً أو سائساً مُحِباً لشعبه؛ أو الممثِّل الحنون للأمة، أو «البطل»، أو الطبيب لها . . . فليس الشعب سائمة، وليس الرئيس راعياً يقود ويوجِّه أو يأتينا بمثابة المتفوّق والمنقِذ أو الهادي والسائس. إن أحابيل الرئيس صَعْبة الإنكشاف هنا؛ إذْ تَستَغِلّ السلطةُ إنطلاقها من داخل الإنسان ومن خلال علائقيةٍ غنائية وأبوية أو عاطفيةٍ ورمزية (اعتبارية، تخيّلية، صوفية، كرامتية، كارِزْمية، إلهامية، إلخ).

تَجلّت لنا إشكالية السلطة والمعرفة حين حلّلْنا وظائف الرئيس، وموقعه في منضودة القيم، داخل الفعل السياسي. ونَستطيع هنا كشْفَ تلك الإشكالية، على نحو أحلى أيضاً، إنْ قرأناها في تجربة العلاقة التربوية بين المعلّم والتلميذ؛ كانت الأخيرة علائقيةً غير تضافيرية ومتحرّكة بالرمزي والمطمور أو باللاواعي والمتحكّم. بكلماتٍ أكثر، حَرَّكت سلطةُ المفيدِ (المتكلّم، المؤدِّب، إلخ.) على المستفيد (السامع، المتعلِّم، إلخ.) إواليات جِيَلية؛ وقيماً عمودية، وخطاباً أحادياً، ومعنىً رمزياً تحكّم على وجهٍ غير مباشر أو غير بادٍ وغير متمايز[1].

نَستطيع الأخْذَ كشاهدٍ هنا علائقية المعلّم بالمتعلّم ماثِلةً في آداب الزيارة أو المشي أو التحية، كما في آداب الجلوس داخل الحلقة وعند الإستماع أو

(1) سبق أن أعدَدْنا قراءةً عيادية تَستكشِف البادي والمتحكّم، والذكريات الصادمة أو التجارب الكبرى الانفعالية، داخل اللاوعي الثقافي للمعلّم، كما للمتعلّم وعلائقيتهما، أو للتربويات العربية الإسلامية ومن ثم للآدابية والتعاملية والنّبْغيات وشتى قطاعات العقل العملي الأخرى.

الاستفسار أو الإستشارة. تَتبطَّن وتمكر في تلك الآدابية سلطةُ المعلّم (الأب، الرئيس، الشرطي، صاحب المعرفة كما صاحب أيّ سلطة)؛ إنها سلطة استعلائية ولمصلحة الطرف الأقوى والأعرف. ففي الزيارة للمتعلّم المريض، كشاهدٍ أو كعيّنةٍ للتحليل، تَتمظهر قوة الزائر، والشفقة على المريض المُزار، والموقف الأبوي، والقيم غير الأفقية، والتخلخل في الروابط إذْ لا نلحظ وجوداً لشبكةِ التواصل المنفتِح التبادلي. . . إنّ الإنتاج، في التربويات والتعاملية، محكوم بشيماءة البطل اللاواعية.

4 ـ تُكدِّس تلك التربويات، على غرار الحال في التفكير والمحاكمة تبعاً لإواليات البطولة، أكثر مما تُحلِّل وتقارِن وتُحاكِم. فالمعلّم بَطَل، والمتعلّم بَطَل؛ والعلائقية أيضاً؛ بل والعلْم يُقدَّم نخبوياً بَطَلياً[1]. بسبب ذلك، أو كنتيجةٍ لذلك التصور الشيمائي البنيوي اللاامتمايز، فإنّ الإنتاج يبدو شبه مراكَمةٍ وتهويلٍ وهلعية؛ من هنا تكديس الخصال على المعلّم، والإلحاح اللامعقول واللاممكِن على الصفات المطلوبة من المتعلّم، والغزارة في الأقوال والشهادات والمماثَلات التي تُنرجِس وتُكملِن العلم أو فضله وشرفه وآدابه وطبيعته وأصله. . . إنّ اللاوعي الثقافي العربي، في تجربته النمطية وذكرياته المؤسِّسة المخبوءة والموجِّهة، نَبع غزير في التربويات العربية الإسلامية كان باستمرار متحكِّماً وليس فقط مجرَّد متفاعلٍ مع الخبرات التاريخية وتطور الوقائع ومشكلات المجتمع.

5 ـ الروابط اللاواعية بين المعلّم والنبوة، كالروابط المتحكّمة اللاامتمايزة والهاجعة بين المتعلِّم والمهاجِر إلى الله (المتفقّه في الدين، المنتقِل إلى الإسلام ومن ثم إلى الإيمان)، إنْ وُضِعت أمام العقل المحاكِم الإستيعابي تَتحوَّل إلى روابط واضحة وأشد تأثيراً في العمليات التعليمية واكتساب المهارات وتقدير الإنسان أو تأسيس علائقية أُفقية. فليس من العقلاني بشيء، ولا هو ظاهرة أثبتَتْها التجربة، المقال الذي يَجعل أو يحيل المعلّم إلى شبه معصوم، أو إلى ذي خصالٍ مثالية عديدة غير واقعية، أو إلى مَهديّ والرافع

(1) عن التفكير تبعاً لقوالب (بنى، أجهزة، قواعد. . .) شيماءة البَطَل، را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية. . .

المتعلّمين إلى الأعلى والكمال... يُقال الأمر عينه بصدد المقال الذي يَرى أنّ المتعلّم يجب أن يكون، كي يَنجح أو يَتعلّم، حائزاً على المقدرات والكفايات التي كانت تُطلَب منه أو يوصَف بها. هذا الإكثار من التخيليّ، ومن النّسْج أو التصور اللاواقعي والمُقاس على بَطَلٍ أو على إنسانٍ خارق، من أبرز قسمات التربويات التي تكون غير تحليلية، واستخراجية، وعلى غرار شيماءة مسبقة وغير تجريبية. فالتجريبي، وتحليل الوقائع، والإنتاج عموماً تبعاً للطرائق الموضوعانية، مناهج أساسية في تطوير التربوي والعلائقية التعليمية أو في ميدان الآدابية (آدابية العيادية أو المماشاة أو الجلوس أو التحية...) والأخلاق وسائر قطاعات الفلسفة العملية.

6 ـ بكلمةٍ أجمعية تلخيصية، إنّ الرئيس (المعلّم، الأب، الشرطي، الشيخ الصوفي) يبدو، في العقل العملي العربي التأسيسي، مشوباً بنزعةٍ يَمتزج فيها الأصطوري والرمزي مع الواقعي والعقلاني كما مع اللاواعي والمتخيَّل. فذاك البطل، المعلّم والمنسوجون على غراره وتبعاً للشيماءة الضمنية أو للبنية العميقة المشتركة عينها، مُنرجَس وَيَتَسفَّل من ثم خصمه أو الأفعال غير المُقاسة عليه وغير المنسوجة على منواله وتبعاً لقوالبه وأجهزته.

7 ـ النُسْغ اللامتمايز واللاواعي، اللاواقعي والمخيالي، مُغَذٍّ ليس فقط لقطاع التربَويات؛ وإنما هو مُحرِّك بَعد أيضاً في القطاعات الأخرى المتشاركة المتشابكة للعقل العملي. في الأخلاق [علم الأخلاق، الخُلُقيات] ذلك؛ وفي الفلسفة السياسية التي، وإذْ تُفسِّر أو تبني نظرية في سلطة الدولة داخل الجماعة، تُهيل على الرئيس خصالاً كاملةً، وطبيعةً معصوميةً هاديةً، ووظائف ومواقع بلا حدود أي شَمّالةً أجْمَعية تَحوش كل المحكومين وكافة أبعاد الانسان المحكوم وعلائقيته أو غورياته ونشاطاته.

يُقال الحكْم عينه حول مقال الفلسفة السياسية في **المدينة الفاضلة**. فهذه الأخيرة ظاهرة أو لوحة تُخفي تخيّلات وتصورات غير واقعية، وتَطرح نظرية يُحرِّكها التوهم والرمزي، والمكملَن والبطولي، والشطح والمغالاة في رسم أُخيولةٍ [صورةٍ] للمرغوب واللامتحقّق واللازمكاني، لمدينة الأولياء أو حيث الكرامات والألفاظ السحرية.

8 ـ ثم إنَّ ذلك الإلحاح أعلاه على المتحكِّم واللاواعي، أو المخيال

والرمزي، يَتوضح أيضاً بقراءتنا له كمُتغاذٍ متناضِح مع الطبيعة التعميرية [= المُصاغة، المَبْنية] للاقتصاد، ولنشوءِ المجتمعات ولبروز الفعل السياسي. فالاقتصاد، أي سياسة القوت داخل قطاع الفلسفة أو الحكمة المنزلية، مَبني من أفكار مسبَقة تَتَصور الإنسان منعزلاً عن الجماعة، وسابقاً عليها، ومؤسِّساً لها. ولم يكن قَطّ الإنسان الأول، أو الاقتصاد عند الإنسان القديم، بتلك المعرفة وقدرات التنظيم وسداد العقل. بكلمةٍ أوضح، ليس تاريخياً، ولا هو واقعي، المقالُ الذي يَجعل الإنسان، منذ بداية التاريخ، عقلانياً ومُلاحِقاً للكسْب الفردي، ولتثمير أمواله الخاصة. ما كان سائداً في العصور الإسلامية الزاهية أُسقِط [= أُضْفِيَ] على تصوراتها عن الاقتصاد القديم أو عن نشوئه وتَفرّعاته. لم يكن الإنسان، في بدايات تجربته مع القوت والسَكن، بذلك الذكاء الذي ظنه ابن سينا ومسكويه وأضرابهما... فالقول بالزكاة والإدّخار، أو بموازنة الانفاق مع الدخل، أو بتحليل الظاهرة الاقتصادية السياسية، قول لاحق، ومنتوج إجتماعي تاريخي، ومعرفة بَعْدية، ومنهج تأمّلي.

9. لا تخلو من الوسواسي الهُجاسي رغبةُ مقارنةِ الفكر العربي الاسلامي مع الفكر اليوناني؛ ولا تخلو من العُصابي القَهري إرادةُ تفويقِ الأخير، واعتباره المؤسِّس للفلسفة ولمركزية العقل. إنَّ التشخيص لتلك **الحالة الإختلاقية** والمؤسطِرة، داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، يوصي بالتدبّر الحذِر من مقولات تكريسِ اليونان كشعبٍ عقلاني ومتميِّز، لا أسطوري أو ضِدّ أسطوري... وتوضَع أمام الوعي النَقداني الاستيعابي «أقوال» أخرى مُبالِغة كادت تُنسى لولا أنّها ذات قدرةٍ شديدة الإيحاء والإبهار على الشادِن، المنقوصِ الخبرةِ أو الكفاءة: تُستدعى هنا الأطروحة التي تَودّ أن ترى إلى الشعب اليوناني مُبدِعاً محرِّكاً، داخل الفكر السياسي، لأفاهيم المواطنة والحرية، أو الديمقراطية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من المنتوج الفكري الاجتماعي الحديث. قد يكون لتلك «الأحكام» البنيوية قيمةً تربوية؛ لكنّ الأهَمّ هو الحذر من الانقضاض (المشحون بهذه التعميمات أو الأيديولوجيا) على الذات وتجريحها من أجل بلسمة جرحِ نرجسي. فمن المَرَضي أيضاً الانتقام الوهمي للذات، أو معاقبتها وتأثيمَها، عن طريق نرجسةِ اليوناني وتسفيل النّحنُ. ذلك العُصاب هو ما يَقهر على القول: إنّ الفكر العربي

عُنفي، ولُغتنا معادية للفلسفي؛ ونظريتنا في «المدينة الفاضلة» وأنواع السياسات كانت نقيضاً للنظرية اليونانية، أي غير مستندةٍ إلى واقع، وتخيّلية، وتصنع من الجزئي نظريةً أو فكرةً كبرى مهمة (را: أقسام المُدن عند الفارابي، في «**الخطابة**» عند ابن سينا أو ابن رشد). ومن المبدئي أيضاً أنّ النضوج يرفض الإدراك على نحو غير إتّزاني للعقل العملي العربي الاسلامي، إنْ في حَدِّ ذاته، أم بالمقارنة مع نظيره اليوناني.

الكتيّب الثاني*

أشهر نصوص الخطاب العربي الإسلامي في الفلسفة العملية: من جابر والكندي حتى الطهطاوي ثم الأفغاني

(*) تُمثّل الفصول القادمة النّصّ، أو الخطابَ، العربي الإسلامي منذ جابر والكندي حتى القرن السابع عشر وإرهاص التجربة الاجتهادية المترسّخة المتكرّسة على يد الطهطاوي.



الفصل الأول

الكندي

أُجْموعة الكِندي في مَحَاسِن الكَلِم ومَكارم الأخلاق*

*(1)

قال الكندي في وصيّته: وَلْيتَّقِ الله تعالى المتطبِّب ولا يخاطر، فليس عن الأنفُس عَوَض.

وقال: وكما يَجب أنْ يُقال له إنّه كان سبب عافية العليل وبرئه، كذلك فليحذَرْ أن يُقال إنّه كان سبب تَلَفه وموته.

وقال: العاقل يَظنّ أنّ فوق عِلمه عِلماً، فهو أبداً يتواضَع لتلك الزيادة؛ والجاهل يَظنّ أنه قد تناهى، فتمقته النفوس لذلك.

ومن كلامه مما أوصى به لولده أبي العبّاس. . . : يا بُنيّ ! الأب رَبّ، والأخ فَخّ، والعَمّ غَمّ، والخال وبال، والولد كَمَد، والأقارب عقارب. وقولُ

(*) مَحاسِن الكَلِم: ديوان الحِكَم أو الأقوال، الألفاظ أو النوادر أو الوصايا حول مكارم الأخلاق. نَجدُ بعض الأجموعةِ الحِكَمية أو الأقوالية للكندي، في: السجستاني، صوان الحكمة، صص 283ـ 297. أيضاً، را: الشهرزوري، نزهة الأرواح. . .، ج2 (تحقيق خ. أحمد، حيدر آباد، 1976)، صص 23ـ 24. ويورِد فخري (دراسات في الفكر العربي، صص 43ـ 46) ما عنوانه: «ممّا نقَل الكندي من ألفاظ سقراط»؛ ط 2 (1977)، ص 45. را: الشهرزوري، نزهة، ج2، صص 22ـ 24. ويَنسب إليه ابن النديم: رسالة في الأخلاق ثم رسالة في التنبيه على الفضائل. أمّا القفطي (بيروت، تصوير دار الآفاق)، فيَنسب إليه: تَسهيل سُبُل الفضائل في آداب النفس.

(1) را: إبن أبي أصيبعة، عيون. . . (نزار رضا، مكتبة الحياة، 1965)، صص 288ـ 289.

لا، يَصرف البلا؛ وقولُ نَعَم، يُزيل النِّعَم؛ وسماع الغناء برسام حادّ، لأن الإنسان يَسمع فيطرب ويُنفِق فيُسرِف فيفتقر فيغتَمّ فيموت. والدينار محموم، فإنْ صرفتَه مات؛ والدرهم محبوس، فإنْ أخرجته فَرّ؛ والناس سُخْرة، فخذ شيئهم واحفَظ شيئك. ولا تَقبلِ ممن قال اليمين الفاجرة، فإنّها تدع الديار بلاقِع.

ومن شِعْر الكندي:

أنـافَ الـذُّنـابـى عـلـى الأرؤسِ	فَـغَـمِّـض جـفـونَـكَ أو نَـكِّـسِ
وضـائـل سـوادك واقـبـضْ يـديـكَ	وفـي قـعـر بـيـتـك فـاسـتـجـلِـسِ
وعـنـد مـلـيـكـك فـابـغِ الـعـلـوّ	وبـالـوحـدة الـيـوم فـاسـتـأنِـسِ
فـإنّ الـغـنـى فـي قـلـوب الـرجـال	وإنّ الـتـعـزّز بـالأنـفُـسِ
وكـائـن تـرى مـن أخـي عـسـرةٍ	غـنـي وذي ثـروةٍ مُـفـلـسِ
ومـن قـائـم شـخـصـه مـيـتٌ	عـلـى أنّـه بَـعـد لـم يُـرمَـسِ
فـإنْ تُـطـعـم الـنـفسَ مـا تشـتـهـي	تَـقـيـكَ جـمـيـع الـذي تَـحـتـسـي

* *[1]

قال يعقوب (بن إسحاق الكندي): اعتزِل الشرّ، فإنّ الشَّرَّ للشرّير خُلِق.

وقال: مَن لم يَنبسط بحديثكَ فارفَع منه مؤونة الاستماعِ إليك.

وقال: اعصِ الهوى وأطِع مَن شئت، ولا تغتر بمالٍ وإنْ كَثُر. ولا تَطلب حاجةً إلى كذوب، فإنه يُبعِدها وهي قريبة؛ ولا إلى جاهلٍ فإنّه يَجعل حاجتك وقايةً لحاجته.

وقال: لا تَنجو مما تكره حتى تَمتنع عن كثيرٍ مما تُحبّ وتُريد.

* * *[2]

كان يقول: مِن شَرف البخل أنّكَ تقول للسائل: لا، ورأسُكَ إلى فوق؛ ومن ذُلّ العطاء أنّك تقول: نعم، ورأسكَ في أسفل.

(1) را: البيهقي، تتمة صِوان الحكمة (بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994)، ص 50.
(2) ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون (القاهرة، 1964)، ص 233.

وكان يقول: سماع الغناءِ برسام* حاد، لأنّ الإنسان يَسمع فيطرب، فيُنفِق ويُسرف، فيقتَصر فيغتَمّ، فَيعتلّ فيموت.

وقال عمر بن ميمون: تَغدّيتُ يوماً عند الكنديّ، فَدَخل جار له، فدعوتُه إلى الطّعام، فقال الرَّجل: والله تَغدّيت، فقال الكندي: ما بَعد الله شيء! فكتَّفَه كتافاً لو نَشط ليأكل معه لكان كافراً.

ومِن وصيّته لولده:

يا بُنَيّ! كُن مع الناس كلاعب الشطرنج تَحفظ شيئكَ وتأخذ من شيئهم، فإنّ مالَكَ إذا خرج عن يَديك لم يَعُد إليك؛ واعلَم أنّ الدينار محموم، فإذا صرفته مات. واعلم أنّه ليس شيء أسرعُ فناء من الدِّينار إذا كُسر، **والقرطاس** إذا نُشِر؛ ومَثَل الدرهم كمثل **الطّير** الذي هو لك ما دام في يدك، وإذا طار عنك صار لغيرك. وقال المتلمّس:

قليلُ المالِ تُصْلِحُه فيبقَى ولاَ يَبْقَى الكثيرُ مع الفسادِ**
لَحفظُ المال خيرٌ من نفادٍ وسيرٍ في البلاد بغير زادِ

وأعرفُ هنا بيتاً بَيّتَ أكثر من مائة ألفٍ في المساجد. وهو قول القائل:

فَسِرْ في بلاد الله والتمسْ الغنى تَعِشْ ذا يسارٍ أو تموتَ فتعذَرا

فاحذر يا بنيّ أن تلحق بهم.

(*) البرسام: عِلة يَهذي فيها المريض.

(**) الشعر والشعراء، 136.



الفصل الثاني

إخوان الصّفا

منزلة علم السياسة وأقسامه

شَرَف الصنائع وقابليتها للإنسان

القسم الأول

فصل في العلوم الإلهية

والعلوم الإلهية خمسة أنواع: أولها معرفة الباري، جلّ جلالهُ وعَمَّ نَواله، وصِفَةُ وحْدانيّته، وكيف هو عِلّة الموجودات، وخالق المخلوقات، وفائض الجود، ومُعطي الوجود، ومَعدِن الفضائل والخيرات، وحافظ النِّظام، ومُبقي الدَّوام، ومُدَبِّر الكُلّ؛ وعالمُ الغيبِ والشهادةِ لا يَعزُب عنه مِثقال ذرَّةٍ في الأرض ولا في السماء، وأوَّلُ كل شيء ابتداءً، وآخِرُ كلِّ شيء انتهاءً، وظاهِرُ كل شيءٍ قُدرةً، وباطِنُ كل شيءٍ علماً، وهو السميع العليم اللطيف الخبير الرؤوف بالعباد، عزّ شأنه، وجَلّت قدره، وتعالى جَده، وجلَّ ثناؤه، ولا إله غيره، تعالى عما يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

والثاني علم الروحانيات: وهو معرفةُ الجواهر البسيطة العقلية، العلاّمة الفَعَّالة، التي هي ملائكة الله، وخالِصُ عِباده؛ وهي الصُّوَر المجرَّدة من الهُيولى، المستعْمِلةُ للأجسام المدَبِّرةِ بها، لها ومنها أفعالُها، ومعرفةُ كيفيّة ارتباط بعضِها ببعضٍ، وفَيضِ بعضِها على بعض، وهي أفلاكٌ روحانيّة محيطاتٌ بالأفلاك الجسمانية.

والثالث علم النّفسانيّات: وهي معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكيّة والطبيعيّة، من لدُنِ المحيط إلى مُنتهى مركز الأرض؛ ومعرفةُ كيفيّة إدارتها للأفلاك، وتحريكها للكواكب، وتربيتِها للحيوان والنبات، وحلولها في جُثَث الحيوانات، وكيفيّةِ انبعاثها بعد الممات.

الرابع علم السياسة وهي خمسة أنواع: أولها السّياسة النبويَّة، والثاني السياسة الملوكية، والثالث السياسة العامّية، والرّابع السياسة الخاصيّة، والخامس السياسة الذاتيّة.

فأما **السياسة النبوية** فهي معرفةُ كيفيّة وضع النواميس المَرْضِيَّة والسُّنن الزكيّة بالأقاويل الفصيحة، ومُداواةِ النفوس المَريضة من الديانات الفاسدة، والآراء السخيفة، والعادات الرديَّة، والأفعال الجائرة؛ ومعرفةُ كيفيّة نقلِها من تلك الأديان والعادات، ومَحوِ تلك الآراء عن ضمائرها بذكر عيوبها ونشر تزْييفها، ومداواتها من سَقام تلك الآراء وتلك العادات بالحِمْيَةِ لها من العود إليها، وشِفائها بالرأي المَرْضيّ، والعادات الجميلة، والأعمال الزكيّة والأخلاق المحمودة، بالمدح لها والترغيب في جزيل الثواب يومَ المآب؛ وكيفيَّةِ سياسة النفوس الشرّيرة بصدودها عن قصدِ سبيل الرشاد، وسلوكها في وُعور طُرُق الغيّ والتمادي بالقمع لها والزَّجر والوعيد والتوبيخ والتهديد، لترجع إلى سبُل النجاة، وترغَب في جزيل الثَّواب؛ ومعرفةُ كيفيّة تنبيه الأنفُس اللاهِية، والأرواح الساهِية من طول الرُّقاد، ونِسيانها ذِكرَ المعاد، والإذكار لها عهدَ يومِ الميثاق، لئلاً يقولوا: ما جاءنا من رسولٍ ولا كتابٍ. وهذه السياسةُ تختصُّ بها الأنبياء والرسل، صلوات الله عليهم.

وأما **السياسة الملوكيّة** فهي مَعرفةُ حفظ الشريعة على الأُمَّة، وإحياء السنّة في المِلّة بالأمْرِ بالمعروف والنَّهي عن المنكر، بإقامة الحدود، وإنفاذ الأحكام التي رسمَها صاحبُ الشريعة، وَرَدِّ المظالم، وقمع الأعداء، وكفِّ الأشرار، ونُصرةِ الأخيار؛ وهذه السياسة يختصُّ بها خلفاء الأنبياء، صلوات الله عليهم، والأئِمّة المهديُّون الذين قَضوا بالحقّ، وبه كانوا يَعدلون.

وأما **السياسة العاميّة** التي هي الرياسة على الجماعات، كرياسة الأُمراء على البلدان والمُدن، ورِيَاسة الدّهاقين على أهل القرى، ورِياسةِ قادة الجيوش على العساكر، وما شاكلها؛ فهي معرفةُ طبقاتِ المَرؤوسينَ وحالاتِهِم وأنسابِهِم

وصنائِعهم ومذاهِبهم وأخلاقهم، وترتيب مراتبهم، ومُراعاة أُمورهم، وتفقُّد أسبابهم، وتأليفِ شَملِهم، والتناصُفِ بينهم، وجمع شَتَاتهم، واستخدامهم في مَا يَصلحون له من الأُمور، واستعمالهم في ما يُشاكِلهم من صَنائِعِهِم وأعمالهم اللاّئقة بواحدٍ واحدٍ منهم.

وأما **السياسة الخاصيّة** فهي معرفةُ كل إنسان كيفيّة تَدبيرِ منزله وأمرِ معيشتِهِ، ومراعاة أمر خَدمه وغِلمانِه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعُشرته مع جيرانه، وصُحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقُّد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أُمور دنياهم وآخرتهم.

وأما **السياسة الذاتية** فهي معرفةُ كل إنسان نفسَه وأخلاقه، وتَفقُّد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغَضَبه ورِضاه، والنظرُ في جميع أُموره.

والخامس علمُ المعادِ: وهو معرفة ماهيَّة النشأة الأخرى، وكيفية انبعاث الأرواح من ظلمة الأجساد، وانتباه النفوس من طول الرُّقاد، وحَشرها يوم المعاد، وقيامِها على الصِّراط المستقيم، وحشرها لِحساب يومِ الدين، ومعرفةُ كيفيَّةِ جزاء المحسنين وعِقاب المسيئين.

وقد عمِلنا في كل فصلٍ من هذه العلوم التي تقدَّم ذكرها رسالةً، وذكرنا فيها طَرَفاً من تلك المعاني، وأتممناها بالجامِعة، ليكون تنبيهاً للغافلين، وإرشاداً للمُريدين، وترغيباً للطالبين، ومسلكاً للمتعلمين. فكن به يا أخي سعيداً، واعرِض هذه الرسالة على إخوانك وأصدقائك، ورغّبْهم في العلم، وزهِّدهم في الدنيا، ودلَّهم على طريق الآخرة؛ فإنك بذلك تنال الزُّلفى من الله تعالى، وتستوجب رضوانه، وتفوز بسعادة الآخرة، وتبلغ به المرتبة العليا كما دلَّ عليه قولُ النبي، عليه السلام: الدالُّ على الخير كفاعِله.

واعلم يا أخي بأن هذه الطريقة هي التي سلكها الأنبياء، صلوات الله عليهم، واتّبعهم عليها الأخيارُ الفضلاء من العلماء والحكماء، فاجتهد لعلَّكَ تُحشَر في زُمرتهم، كما وعد الله تعالى فقال: **﴿فأُولئِك مع الذين أنعمَ الله عليهم من النَّبيِّين والصِّدِّيقين والشُّهداء والصالحين، وحَسُن أُولئك رفيقاً، ذلك الفضل من الله»، «والذين جاهدوا فينا لنَهدِيَنَّهم سُبُلَنا، وإن الله لَمَعَ المحسنين﴾**. وفَّقك الله وإيانا أيها الأخُ للسَّداد، وهدانا وإياك سبيل الرَّشاد.

القسم الثاني

فصل في شرف الصنائع(*)

اعلم يا أخي بأنّ الصنائع يتفاضل بعضُها على بعض من عِدَّة وجوه: إحداها من جهة الهَيولى التي هي الموضوعُ فيها، ومنها من جهة مصنوعاتها، ومنها من جِهة الحاجة الضرورية الداعية إلى اتخاذها، ومنها من جهة منفعة العموم، ومنها من جهة الصناعة نفسها. فأما التي شرفها من جهة الحاجة الضرورية اليها فهي ثلاثة أجناس، وهي الحِياكة والحِراثة والبِناء كما ذكرنا قبلُ. وأما التي شرفُها من جهة الهَيولى الموضوع فيها فمثلُ صِناعةِ الصاغة والعطّارين وما شاكلها. وأما التي من جهة مصنوعاتها فمِثلُ صِناعة الذين يَعمَلون آلات الرَّصْد مثل الأسطرْلاب وذوات الحلَق والأُكَر المُمثَّلة بصورة الأفلاك وما شاكلها، فإن قِطعةً من الصُّفْر قيمتُها خمسة دراهم، إذا عُمِل منها اسطرلاب يساوي مائة درهم، فإن تلك القيمة ليست للهَيولى ولكن لتلك الصُّورة التي جُعلت فيها. وأما الذهب والفِضّة اللذان هما الهيولى الموضوعُ في صِناعة الصوّاغين أو الضَّرّابين، إذا ضُرب منهما دراهم ودنانير أو صياغة ما، فليس مَبلغُ تَفاوُت القيمة ما بين الموضوع والمصنوع مثلَ ما يَبلغُ في صِناعة أسطرلاب وغيرها. وأما التي شَرفها من جهة النفع منها للعموم فهي مثلُ صناعة الحمّامين والسَّمادين(1) والكنّاسين وغيرهم. وذلك أن الحمّام المنفعة منه للصغير والكبير والشريف والوضيع والمدني والغريب والقريب

(*) الرسائل، ج1، صص 287 ـ 292.

(1) السّمّادين: الذين ينظّفون الشوارع والأسواق من السماد.

والبعيد كلُّهم بالسوية لا يتفاضلون في الانتفاع به.

وأما أكثر الصنائع فأهلها متفاوتون في منافعها كاختلافهم في الملبوسات والمأكولات والمشروبات والمسكونات وأمثالها من الأمتعة المصنوعة، حالُ الغنيِّ فيها خِلافُ حال الفقير، إلاَّ الحمَّامَ والمزيِّنَ وأمثالهما. وأما صِناعة السمَّادين والزبَّالين فإن الضرر في تركها عظيمٌ عامٌّ على أهل المدينة، وذلك أن العطَّارين الذين الموضوع في صِناعاتهم مُضادٌ للموضوع في صناعة السمَّادين، لو أنهم أغلقوا دكاكينهم وأسواقهم شهراً واحداً لم يلحَق من ذلك مِنَ الضرر لأهل المدينة مثل ما يلحَق من الضَرر من تركِ السَّمَّادِين صِناعتهم أسبوعاً واحداً، فإن المدينة تمتلئ من السماد والسِّرقن[1] والجيفِ والقاذورات، وما يتنغَّص عيشُ أهلها من أجله.

وأما التي شرفها من الصناعة نفسها فهي مثلُ صِناعة المُشعبذين[2] والمصورين والموسيقيِّين وأمثالهم، وذلك أن الشَّعْبذة ليست شيئاً سوى سُرعة الحركة وإخفاء الأسباب التي يعملها الصَّانع فيها؛ حتى إنه مع ضحك السفهاء منها، يتعجَّب العقلاء أيضاً من حِذق صانعها. وأما صِناعة المصوِّرين فليست شيئاً سوى محاكاتهم صُوَر الموجوداتِ المصنوعات الطبيعية أو البشرية أو النفسانيّة، حتى إنه يبلغ من حِذقهم أن تصرِفَ أبصارَ الناظرين إليها عن النظر إلى الموجودات أنفُسِها، بالتعجُّب من حسنها ورونق منظرها؛ ويبلغ أيضاً التفاوُت بين صنَّاعها تفاوُتاً بعيداً، فإنه يحكى أنّ رجلاً في بعض المواضع عمِلَ صُوراً وتماثيل مُصَوَّرةً بأصباغ صافية وألوانٍ حَسنة برَّاقة، وكان الناظرون إليها يتعجَّبون من حُسنها ورونقها، ولكن كان في الصنعة نَقص حتى مرَّ بها صانعٌ فاره[3] حاذق، فتأمَّلها فاستزرى بها وأخذ فحمة من الطريق ومثَّل بجانب تلك التصاوير صورة رجل زَنجيّ كأنه يشير بيديه إلى الناظرين. فانصرفت أبصار الناظرين بعد ذلك عن النظر إلى تلك التصاوير والأصباغ، بالنظر اليه والتعجُّب من عجيب صنعته وحسن إشارته وهيئة حركته.

---

(1) السِّرقن: الزِّبل.

(2) المشعوذين.

(3) فاره: ماهر، بارع.

وأما شرفُ صِناعة الموسيقى فمن وجهين اثنين: أحدُهما من جهة الصِّناعة نفسها، والآخر من جهة تأثيراتها في النفوس، وأيضاً من جهة تفاوُت ما بين صُنَّاعها، وذلك أن الواحد منهم يَضرِب لحناً فيُطرب بعض المستمعين، وآخر يضرِب لحناً فيُطرب كل المستمعين. وقد يحكى أن جماعة من أهل هذه الصناعة كانوا مجتمعين في دعوة رجل كبيرٍ رئيسٍ، إذ دخل عليهم إنسان رَثُّ الحال، عليه ثياب النُّسَّاك، فرفعه صاحب المجلس عليهم كلِّهم، فتبيَّن الإنكارُ في وجوههم، فأراد أن يبيِّن فضله، فسأله أن يُسمعهم شيئاً من صَنعته، فأخرج خشبات وركَّبها تركيباً، ومدَّ عليها أوتاراً كانت معه، وحرَّكها تحريكاً، فأضحك كل من كان في المجلس، من اللَّذَّة والفرح، ثم قَلَبَ وحرَّك تحريكاً آخر، فأبكى كل من كان في المجلس، من الحزن ورقة القلب، ثم قَلَبَ وحَرَّك تحريكاً، فنوَّم كلَّ من كان في المجلس، وقام وخرج فلم يُعرَف له خبر.

واعلم يا أخي بأنّ الحذق في كل صنعة هو التشبُّه بالصانع الحكيم الذي هو الباري، جلَّ ثناؤه، ويقال إن الله تعالى يُحب الصانع الفارِه الحاذق. وروي عن النبيﷺ، أنه قال: إن الله تعالى يُحب الصانع المُتقن في صَنعته. ومن أجل هذا قيل في حَدّ الفلسفة إنها التشبُّهُ بالإله بحسب طاقة الإنسان. وإنما أردنا بالتشبُّهِ التشبُّه في العلوم والصنائع وإفاضة الخير، وذلك أن الباري، جلَّ ثناؤه، أعلم العلماء وأحكم الحكماء وأصنعُ الصُّنَّاع وأفضلُ الأخيار؛ فكلُّ من زاد في هذه الأشياء درجةً، إزداد من الله قُربُه، كما ذكر الله سبحانه في وصف الملائكة الذين هم خالِصُ عِباده فقال: ﴿**يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيُهم أقربُ ويرجون رَحمته**﴾.

واعلم يا أخي أن الوسيلة لا تكون إلاّ بعملٍ أو علمٍ أو عبادةٍ، لأن العِباد لا يملِكون شيئاً سوى سَعيهم كما ذكر الله، عَزَّ وَجَلَّ، فقال: ﴿**وأنْ ليس للإنسان إلاّ ما سعى، وأنَّ سَعيَه سوف يُرى**﴾.

فصل في قابلية الإنسان الصَّنعة

واعلم أن قَبول الصِّبيان تَعلُّم الصَّنائع يختلف بحَسب طِباعهم المختلفة؛ واختلافُ طباعهم بحسَب مواليدهم، وقد شرحنا ذلك في رسالة تأثيرات

النجوم في المواليد؛ ولكن نريد أن نذكُرَ ها هُنا من ذلك طرفاً، فاعلم أن من الناس من هو مطبوعٍ على تعلُّم صِناعةٍ واحدة أو عِدَّة صنائع بسهولة في قَبولها، حتى إن كثيراً من الناس من يتعلَّم صِناعةً بجودة قريحته، إذا رأى أهل تلك الصِّناعة في أعمالهم بأدنى تأمُّل، كأنه قد وقف عليها؛ ومنهم من يحتاج إلى توقيفٍ[1] شديد وحَثّ دائمٍ وترغيب، وربما لا يُفلِح فيها إذا لم يكن فيها موافقاً للطبيعة، وما أوجبه له مولده؛ ومن النَّاس من لا يتعلَّم الصِّناعة البتَّة، ويكون فارغاً خِلواً منها جميعاً. والسببُ في ذلك أن الصناعة لا تأتي للمولود إلاَّ بدلالة كوكب مُتَولّ لبُرج العاشر من طالعه، وذلك أنه إذا استولى عليه من أحد الكواكب الثلاثة واحدٌ، فلا بد من صنعةٍ يتعلمها، وهي المِرِّيخُ والزُّهرة وعطارِد، وذلك أن كل صنعة فلا بدَّ لها من حركة ونشاط وحِذق، فالحركة للمِرِّيخ، والنشاطُ للزُّهرة، والحِذق لعُطارد.

وأربعة منها إذا انفرد أحدها بالدلالة فلا يُعطي الصنعة ولكن يَدُل على ما يشاكله من الأعمال، وهي: الشمس وزُحَلُ والمشتري والقمر، وذلك أن من استولى عليه في مولده، على الدرجة العاشرة، الشمسُ، فهو لا يتعلَّم الصناعة لكِبر نفسه مثل أولاد الملوك؛ وأما من استولى عليه المشتري، فهو لا يتعلَّم ولا يعمَل لزُهده وورعه ورضاه بقليلٍ من أُمور الدُّنيا، وإقباله على طلب الآخرة، مثلُ الأنبياء، عليهم السلام، ومن يقتدي بهم؛ وأما من استولى عليه زُحَل، فإنه لا يَعمَل ولا يتعلَّم لكَسَله وثِقل طبيعته عن الحركة، ويرضى بالذُّلِّ والهوان في طلب معاشه كالمُكدِّين والسُّؤَّال؛ وأما من استولى عليه القمر، فإنه لا يعمل من أجل مَهَانَتِهِ، واسترخاء طبيعته، وقلة فهمه، مثلُ النساء وأمثالهنَّ من الرجال.

ومن أجل هذا كان اليونانيون الذين كانوا في قديم الزمان، إذا أرادوا تسليم الصبي إلى صناعةٍ من الصنائع، اختاروا له يوماً من الأيام، وأدخلوه إلى هيكل الصنائع وصُوَر سائر الكواكب، وقرَّبوا قرباناً لصنم ذلك الكوكب الذي دلَّ على صِناعته، وسلَّموه إلى تلك الصِّناعة بعدما عرفوا ذلك من مولده، وإن لم يكونوا عرفوه من مَولِده عرضوا عليه الصنائع المصوَّرة في ذلك الهيكل،

---

(1) توقيف: تَعليم.

فإن رغب في واحدة منها بعد تَوقيفهم له على أحوال تلك الصَّنعة، سلَّموه إليها.

واعلم يا أخي بأن صناعة الآباء والأجداد أنجعُ في الأولاد من صناعة الغرباء، وخاصَّةً من دلَّ مولِده عليها، ويكونون فيها أحذَق وأنجب، ومن أجل هذا أوجبوا في سياسة أردشير بن بابكان على أهل كل طبقةٍ من الناس لزومَ صناعة آبائهم وأجدادهم قَطْعاً، وأن لا يتجاوزوها، وزعموا أن ذلك فرضٌ من الله، عزَّ وجلَّ، في كتاب زرادَشْت.

واعلِم بأن هذا كلَّه صيانةٌ للمُلك أن لا يرغب فيه من ليس من أهلِه، لأنه إذا كَثُر الطالبون للمُلك، كثُرَ التنازع بينهم، وإذا كَثُر التنازع، كَثُر الشَّغَب، واضطربت الأمور، وانفسد النِّظام؛ وفسادُ النظام يتبعه البَوار والبُطْلان.

الفصل الثالث

الفارابي

«وصايا يَعمّ نفعها جميع من استعمَلها»

داخل نظرية الفارابي في السياسة والماورائيات والأخلاق

قصدُنا، في هذا القول، ذكرُ قوانين سياسية يعمّ نفعها جميع مَن استعملها من طبقات الناس، في متصرفاته مع كل طائفة من أهل طبقته، ومن فوقه، ومن دونه؛ على سبيل الإيجاز والاختصار. على أنه لا يخلو قولنا هذا من ذِكرِ ما تختص باستعماله طائفة دون طائفة وواحد دون واحد منهم، في وقتٍ دون وقت ومع قوم دون قوم، إذ الواحد من الناس لا يمكنه أن يستعمل، في كل وقت، مع كل أحد، كلّ ضربٍ من ضروب السياسات، ونقدم لذلك مقدمات، منها أن نقول[1]:

إن كل واحد من الناس، متى ما رجع إلى نفسه، وتأمل أحوالها وأحوال غيره من أبناء الناس، وجد نفسه في رتبةٍ يشركه فيها طائفة منهم، ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة منه بجهةٍ أو جهات، ووجد دونها طائفة هم أوضع منه بجهةٍ أو جهات. لأن الملك الأعظم، وإن وجد نفسه في محلّ لا يرى لأحد من الناس في زمانه منزلةً أعلى من منزلته، فإنه متى تأمل حاله نِعِمّا وجد فيهم من يفضل عليه بنوع من الفضيلة، إذ ليس في أجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات. وكذلك الوضيع الخامل الذكر يجد من هو دونه بنوعٍ من الضعة. فقد صحّ ما وصفناه. وينتفع المرء باستعمال السياسات مع

(1) من هنا تبدأ الرسالة المنشورة داخل: مسكويه، الحكمة الخالدة، صص 327 ـ 346.

هؤلاء الطبقات الثلاث: أما مع الأرفعين فلينال مرتبتهم، وأما مع الأكفاء فَلِيَفْضُلَ عليهم، وأما مع الأوضعين فلئلا ينحط إلى رُتْبتهم.

تأمل أحوال الناس[1]:

ونقول أيضاً: إنّ أنفع الأمور، التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم، ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها، وأن يُمعن النظر فيها، ويُميِّز بين محاسنها ومساوئها، وبين النافعَ والضار لهم منها، ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا، وفي التحرّز والإجتناب من مساوئها، ليأمن من مضارها، ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا.

الإنسان والبهيمة:

ونقول أيضاً: إنّ لكل شخص من أشخاص الناس قوتين، إحداهما ناطقة والأخرى بهيمية، ولكل واحدة منهما نزاع غالب. فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية، مثل أنواع الغذاء وأنواع الاستفراغات، وأنواع الاستراحات. ونزاع القوة النطقية نحو الأمور المحمودة العواقب، مثل أنواع العلوم، وأنواع الأفعال التي تُجدي العواقب المحمودة.

فأول ما ينشأ الإنسان في حيز البهائم، إلى أن يتولد فيه العقل أولاً فأولاً، وتقوى فيه القوة الناطقة. فالقوة البهيمية إذاً أغلب عليه، وكلّ ما كان أقوى وأغلب فالحاجة إلى إخماده وتوهينه وأخذ الأهبة والاستعداد له أشدّ وألزم. فواجب على كل من يروم نيل الفضائل أن لا يتغافل عن تيقيظ نفسه في كل وقت، وتحريضها على ما هو أصلح له، وأن لا يهملها ساعة، فإنّه متى ما أهملها، وهي حية، والحي متحرك، لا بدّ من أن تتحرك نحو الطرف الآخر، الذي هو البهيمي. وإذا تحركت نحوه، تشبثت ببعض منه، حتى إذا أراد ردّها عما تحركت إليه، لحقه من النصب أضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها، ويعطّل وقته الذي كان ينبغي أن يحصّل فيه فضيلة لاشتغاله بالاحتيال لردها عمّا تحركت نحوه، وفاتته تلك الفضيلة.

---

(1) العناوين مُزادة على النّص الأصلي.

رياضة النفس:

ونقول أيضاً: إنّ المرء لا يخلو، في جميع متصرفاته، من أن يلقى **أمراً محموداً أو أمراً مذموماً**، وله في كل واحد من الأمرين فائدة إن استفادها، ويجد في كل واحد منهما نفعاً يمكنه جذبه إلى نفسه، ويصادف في كل واحد منهما موضع رياضة لنفسه: وهو أنّه يحتال للتمسك بذلك الأمر المحمود، الذي يلقاه، إن وجد السبيل إلى التمسك به، أو يتشبه بالتمسك به بقدر طاقته إن أعوزه ذلك، أو يحسن ذلك الأمر عند نفسه، وينبهها على فضله، ويوجب عليها التمسك به متى وجد الفرصة لذلك، وهو لا شك واجد السبيل إلى هذه الثلاث؛ وإذا تلقاه الأمر المذموم، فليجتهد في التحرز منه، والاجتناب عنه، وإن لم يجد إلى ذلك سبيلاً، وهو واقع فيه، فليبالغ في نفيه عن نفسه بغاية ما أمكنه، وإن لم يمكنه التبرؤ منه فليعزم على نفسه أنه، إذا تيسّر له الخلاص منه، لا يعود إلى أشباهه، وليُقبِّح إلى نفسه دواعي ذلك الأمر، وليُنبِّهْها على الاعتبار بمن نالهم مضار مثلها. فقد ظهر أنّ المرء يصادف في جميع أحوالها، دقها وجلها، خيرها وشرها، موضع الرياضة لنفسه.

ونقول أيضاً: إنّ أوّل ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أنّ لهذا العالم وأجزائه صانعاً، بأنّ يتأمل الموجودات كلها هل يجد لكل واحدٍ منها سبباً وعلّة أم لا. فإنّه يجد، عند الاستقراء لكل واحد منها، سبباً عنه وُجد. ثمّ ينظر إلى تلك الأسباب القريبة من الموجودات هل لها أسباب أيضاً أم ليست لها أسباب. فإنّه يجد لها أيضاً أسباب. **ثُمّ يتأمل وينظر هل الأسباب ذاهبة إلى ما لا نهاية له**، أم هي واقفة عند نهاية، أم بعض الموجودات أسباب للبعض على سبيل **الدور**. فإنّه يجد القول بأنّها ذاهبة إلى غير نهاية محالاً ومضطرباً، لأنّه لا يحيط العلم بما لا نهاية له. ويجد القول بأنّ **بعضها سبب للبعض** على التعاقب محالاً أيضاً، لأنّه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سبباً لنفسه، كما أنّه لو كان الألفُ سبباً للباء، والباء سبباً للجيم، والجيم سبباً للألِف، لكان للألِف سبباً لنفسه، وهذا محال. **فبقي أن تكون الأسباب متناهية**. وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو الواحد، فسبب الأسباب موجود وهو واحد. ولا يجوز أن يكون ذات السبب، وذات المُسبَّب واحداً، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه.

ولما لم يقدر الإنسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه، وفَهِمه بعقله مما شاهده، لم يجد بدّاً من وصف البارئ، الذي هو سبب الأسباب، والعبارة عنه، بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف. فلما أراد العبارة عنه، والوصف له، وعلم أنّه لا يلحقه شيء من جميع الأوصاف التي شاهدها وعلمها، لتفرّدِه بذاته، ولأنّه **منزه من كل ما أحسّه وعرفه**، لم يجد طريقاً أحسن من أن ينظر في الموجودات التي لديه، فإذا تأملها وجدها صنفين، فاضلاً وخسيساً، ووجد الأليق والأجدر بسببِ الأسباب الواحد الحق أن يُطلق عليه من كلا الصنفين أفضلهما: مثل أنّه رأى الموجود والمعدوم، وعلم أنّ الموجود أفضل من المعدوم، فأطلق القول عليه، وقال إنّه موجود؛ ورأى الحي وغيرِ الحي، وعلم أنّ الحيّ أفضل من غير الحي، فأطلق القول عليه، وقال إنه حي؛ ورأى العليم وغير العليم، فأضاف إليه العلم؛ وكذلك جميع الأوصاف. على أنّ الواجب على كل من يصف البارئ بصفةٍ ما أن يخطر بباله، مع تلك الصفة، أنّه بذاته منزّه عن أن يشبه تلك الصفة، بل هو أفضل وأشرف وأعلي، وأنّه لا يتهيأ لأحد إحاطة العلم به كما هو.

ثمّ إنّه، إذا علم هذا الذي وصفناه، فينبغي أن يتأمل أجزاء العالم كلها، فإنّه يجد أفضلها ما هو ذو نفس، ويجد أفضل ذوي الأنفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة، وأفضل ذوي الإرادة والحركة الذي له التمييز والفكر والنظر البليغ في العواقب، وهو الإنسان.

وأن يعلم مع ذلك أنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، فكيف مبدع الطبيعة والبارئ تعالى، حيث هو وهب الإختيار والفكر والروية للبرية، لم يكن ينبغي أن يهمل أمرها، وكان من الواجب في عدله وصنعه المتقن أن **ينهج لها منهجاً يسلكونه**. ولما كان ذلك واجباً، لم يكن ينبغي أن يرسل إليها من ليس من طبعها، لأنهم لم يكونوا يقدرون على الإستفهام ممن هو من غير طبعهم. فظاهر أنّ في الناس، وفي عقولهم وقوى نفسهم، تفاضلاً بيّناً حتى إنّ الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع ذوي جنسه، ويعجز الباقون عنه، فممكن إذاً أن يكون من الناس من يقوى على أن يُوحىٰ إلى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله، حتى يقوم ذلك الواحد بتبليغ ما يُلقى إليه، ويقدر بتلك القوة وذلك الإفهام على تشريع الأحكام، ونهج السبل الداعية إلى صلاح الخلق.

ثمّ ينبغي أن تعلم أنّه، إذا ظهر مثل هذا الوجه، وتبين أمره، فالواجب على كل ذي تمييز اتّباعه. وان تعلم أن لكل واحد من الناس تمييزاً ومعرفة، فمتى وجد الأفهام الكثيرة، والآراء المختلفة، مجتمعة على كلمة واحدة، ولم يجد ما هو أظهر منه وأكشف وأقوى، فليتبع الكثير، فإنّ الحق معهم، **والسلامة أبداً مع الكثير**. وينبغي أن لا تغرّه الواقعات في الندرة، وفي الآراء المزخرفة، فإنّ أكثرها أباطيل إذا تأمّلها نِعِمّا.

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّ المكافأة واجبة في الطبيعة، وأنّه إنّما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات. والدليل على ذلك أنّ المرء لا يُجازى على ما يعمله في نومه، ولا على ما ليس من إرادته واختياره مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستفراغه. ولا يُجازى أيضاً على نياته المجردة.

وأول ما ينبغي أن يستدِلّ به المرء على وجوب المكافأة هو أنّه متى اعتقد ما تقدم ذكره من معرفة البارئ، ووحدانيته، وتنزهه عن صفات المخلوقين، ومعرفة رسوله في أي زمانٍ كان، وانتهج النهج المستقيم، وجد في صدره سعة، وفي أحواله استقامة، وعن الأشرار سلامة، وعند الأخيار حظوة، وفي معاشه سداداً، مقدار ما يفعله وينويه منه.

وإذا تيقن ذلك فينبغي أن يُقدم على سياسة الأحوال بقلب قويّ، ونية صادقة، وصدر واسع، وثقة بأنّ ما يأتيه من ذلك، وإن قلّ، يجدي عليه نفعاً بحلّ.

ما ينبغي أنْ يستعمله المرء مع رؤسائه:

نبدأ بتعهّد الرؤساء بما سنصفه فنقول: إنّ المرء مع من هو فوقه من الرؤساء لا يخلو من أن يكون متصدياً لخدمته، أو يكون بينه وبين من هو فوقه حالٌ يلقاه في بعض الأوقات، أو يكون بالبعد منه لا يلقاه إلاّ بالذكر.

فواجب على المرء أن يستعمل مع من هو مُتصَدٍّ لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازماً لما هو بصدده، مواظباً على ما فُوّض إليه، ويجتهد أن يكون نُصب عينه أو ذكره. ولا يخشى الملال، وخصوصاً من الملوك، لأنّ موضع الملال أن يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل. وأن يكون مادحاً له، مقرّظاً لجميع ما يأتيه الرئيس من دَقّ أو جِلّ، مجتهداً في

طلب وجوهٍ حسان لكل ما يفعله. وهو واجد ذلك، إذ ليس شيء من الأمور في العالم إلاّ وله وجهان، أحدهما جميل والآخر قبيح، فليطلب لكل أمر من أموره وجهاً جميلاً يصرفه إليه، ويتكلّف ذكره بحضرته وغيبته. وإن كان المرء ممن فُوّض إليه تدبير ذلك الرئيس، مثل أن يكون وزيراً أو مشيراً أو معلّماً، ولا بدّ من تعريفه وجه الصلاح في الأعمال، فليعلم أنّ الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة، إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي، وواجهه، أهلك نفسه، وأتى عليه السيل فأغرقه. وإن سعى معه، وعلى جانبيه، وتلطّف ليصرفه إلى الناحية التي يريدها، بأن يطرح في بعض جوانبه مقداراً من السدُد، ويطرق له من الجانب الآخر، لا ينشب أن يصرفه إلى حيث شاء. وينبغي له أيضاً أن يستعمل مع الرئيس، في صرف وجهه عما يريد صرفه من أمر، أن يجري معه فيما هو جارٍ نحوه، ولا يواجهه بأمر ولا نهي، بل يريد وجه الصلاح في خلاف ما يأتيه، ويُقبِّح عنده في الوقت بعد الوقت، على سبيل الحكايات عن غيره، والحيل اللطيفة، بعض ما يعرّض بما هو فيه. فإنّه إذا استعمل معه هذه الطريقة لا يلبث أن يعود الحال بمراده.

وأن يكون كاتماً لأسراره. والحيلة في ذلك أن يكتم جميع أحواله الظاهرة بما يقدر عليه، فإنّ من كان كاتماً للأحوال الظاهرة فهو بالحري أن لا يعثر على إفشاء سر باطن. ولا يؤمن على السرّ المكتوم أن يظهر ببعض الأحوال الظاهرة، لأنّ الأمور والأحوال مُتّصِلَة، متعلقة بعضها ببعض.

وأن يعلم أنّ للرؤساء همماً ينفردون بها عمّن سواهم من الناس، وهي أنّهم يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد، وفي أنفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه. وإنّما تحدث هذه المهمة فيهم لكثرة مدح الناس لهم، وإطرائهم أعمالهم وتصويبهم آراءهم، وذلك في طباع كل الناس.

وأن يحترز كل الاحتراز بأن يخبر عن نفسه، بحضرة الرئيس، شيئاً يمكن أن يتّخذ ذلك بوجه من الوجوه جرماً عليه، وإن كان في غاية الانبساط معه. ولا يقرّ بما يلقى منه إلى الرئيس مما يستقبح، فسيّان بين الخبر والاقرار، وليس يؤمن تغيّر الأحوال.

وأمّا إذا اعترض بينه وبين الرئيس حال لا يمكن صرف القبيح منه إلاّ إليه أو إلى الرئيس فقط، فليجتهد في صرف ذلك القبيح إلى نفسه، وليجعل

لذلك أوجهاً. فإذا اتجه القبيح نحوه، وتبرأت ساحة الرئيس منه، أو كاد أن يتجه، فليَحْتَلْ لأن يطلب لذلك الأمر سبباً يكون بدؤه من غيره، لترجع اللائمة عليه، وان كان بالقصد الثاني على غيره، لئلا يلتزم باللائمة.

وما من شيء أبلغ وأعمّ نفعاً، في باب العبودية، من ترك المرء حظّ نفسه في جميع ما يباشر من الأعمال الرئيسية، فإنّه ما من أمر يتعاطاه المرء مما هو بينه وبين الرئيس إلاّ ويجد لنفسه فيه موضع حظ، فينبغي أن يتركه ويتجنّبه، ويستخلص لما هو حظ الرئيس. فإنّه مهما فعل ذلك اجتنى ثمرة خيرِهِ، ومهما اشتغل باستيفاء حظّه لا يأتي الأمر على وجهه، ووقع فيه خلل. وتَرْكُ الأمر خير من إفساده.

وينبغي أن يتلطف كل التطلف في نيل المنافع من جهة الرؤساء، بأن لا يلحّ في السؤال، ولا يديمه، ولا يظهر الطمع والشره من نفسه.

ويجتهد في أن يطلب من الرؤساء أسباب المنافع، لا المنافع أنفسها، مثل إطلاق اليد في وجوه يجلب منها الأموال والمنافع، ليقلّ السؤال ويكثر النفع. ويجتهد في أن ينتفع بالرئيس، لا منه، لأنّ من انتفع بهم أعزّوه، ومن انتفع منهم ملّوه.

وليضع نفسه عندهم في صورة من ينخلع عن ملكه وقنيته لهم بأهون كلمة، وأدون سعي. وليحذر كلّ الحذر من أن يُتصوّر عندهم منه أنّه يضنّ بماله، أو يحبّ أن يستأثر بشيء من مقتنياته، فإنّه يصير حينئذٍ بِعُرْضٍ من الاستقصاء. والممنوع محروص عليه، والمبذول مملول منه. وليجتهد أن يظهر في كل ما يقتضيه إنّما يفعله زينةً وجمالاً للرئيس، لا لنفسه، فإنه ملاك للإبقاء. وليحذر أن يتخذ لنفسه شيئاً مما يتفرد به الرئيس، أو مما يليق بالرؤساء الذين فوقه، فإنّه كلما اتخذ شيئاً من ذلك عرّض نفسه للهلاك، وعرّض ذلك الشيء للذهاب. وينبغي أن لا يُظهِر من نفسه الاستغناء عن الرؤساء، ولا في ما يقلّ مقداره.

وأن يكون مُظهراً أبداً قناعة ورضى بكل ما يتصرّف فيه من الأمور والأحوال، ومتى ما لحقته سخطة من الرئيس، أو ملال وما أشبهه، فليجتهد في ترك الشكاية منه، وليحذر من إظهار العداوة والحقد، وليصرف وجه الذنب منه إلى نفسه، ثمّ ليجتهد ويتلطّف لتجديد حال يزيل تلك السخطة بأهون ما يقدر عليه.

فهذه قوانين يُنتفع باستعمالها في معاشرة الرؤساء.

ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع أكفائه:

أمّا ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع الأكفاء فسنذكر منه جُملاً ونقول: إنّ الأكفاء لا يخلون من أن يكونوا أصدقاء أو أعداء أو ليسوا بأصدقاء ولا أعداء.

والأصدقاء صنفان: أحدهما الأصفياء المخلصون في الصداقة، فينبغي للمرء أن يديم ملاطفتهم، وتعهد أسبابهم، واهداء ما يستحسنه وما تيسّر له إليهم في كل وقت. ويخفي الحال فيما بينه وبينهم بغير أن يظهر منه ملال أو تقصير. ويجتهد في الإكثار منهم غاية الجهد، فإنّ الصديق زين المرء، وعضده، وعونه، وناصره، ومذيع فضائله، وكاتم هفواته، وماحي زلاّته. ومهما كان هؤلاء أكثر كانت أحوال المرء فيما بينهم أحسن وأقوم.

والصنف الآخر الأصدقاء في الظاهر، عن غير صدقٍ في ما يظهرونه، بل بتشبُّه وتصنّع، فينبغي للمرء أن يجاملهم، ويحسِن إليهم، ولا يُطلعهم على شيء من أسراره، وخصوصاً من عيوبه. ولا يُلقي إليهم من خواصّ أحاديثه وأفعاله وأحواله، ولا يحدثهم عن نعمه، ولا عن أسباب منافعه. وليجتهد في استمالتهم، والصبر معهم بحسب الظاهر، دون أخذهم بالباطل، ولا يأخذهم بالتقصير، ولا يقطع عتابهم في ما يقع منهم من التقصير، ولا يجازيهم على ذلك، فإنّه مهما فعل ذلك ترجّى صلاحهم ورجوعهم إلى مراده، ولعلّهم يصيرون في رتبة الأصفياء.

وليس شيء أدلّ على صدق الإخاء، وإظهار الوفاء، ولا أشدّ استجلاباً للمحبة، ووجوب الحق، من تعهّد أحوال أصدقاء الأصدقاء.

فإنّ المرء، إذا رأى صديقه وهو يتعهّد أحوال أخلاّئه والمتّصلين به، يستدلّ بذلك على صدق محبته له، ويثق بوداده، ويقوى أمله ورجاؤه فيه.

وأفضل ما يستعمله المرء مع أصدقائه هو أن يتعهّد أحوالهم عند الحاجة، ويؤاسيهم بما يمكنه، من غير أن يحوجهم إلى المسألة، ويتفقد أقاربهم وعائلاتهم إذا ماتوا، فإنّه متى شُهِرَ بذلك رغب في صداقته كل أحد. وبذلك يكثر أصدقاؤه.

والأعداء أيضاً صنفان: أحدهما ذوو الأحقاد والضغائن. وينبغي للمرء أن يحترس منهم كل الاحتراس، ويستطلع عن أحوالهم بكل ما أمكنه، ومهما اطّلع منهم على مكر أو خديعة، أو تدبير يدبّرونه، فليقابلهم بما يناقض تدبيرهم، ويكثر الشكاية منهم إلى الرؤساء وأفناء الناس، ليُعرفوا بعداوتهم حتى لا ينجع في أحد قولهم عليه، وليصيروا متّهمين عند الناس في أقوالهم وأفعالهم بما ظهر عندهم من معاداتهم إياه.

وكل من أيس المرء من صلاحه، وتيقّن سوء طبعه، وتمكّن الضغينة من قلبه، فلينتهز الفرصة في إهلاكه، ومهما وجدها فلينتهزها ولا يتغافل عما يمكنه إذا تيقن بقدرته على إهلاكه. وإنْ عَلِمَ أنّه ربما لا يقدر على إتمام أمره، والنجاة منه، فلا يسرع في شيء منه، لئلا يجد العدو عليك ما يتعلق به عند الناس مما يمهّد لنفسه عندهم في عداوته عذراً.

والصنف الآخر من الأعداء هم الحسّاد. وينبغي للمرء أن يُظهر لهم ما يغيظهم ويؤذيهم، بأن يُلقي إليهم ذكر النعم التي يختصّ بها لتذوب لها نفوسهم، ويحترز مع ذلك من دسيستهم، ويحتال لظهور حسدهم فيه، وفي غيره من الناس، ليُعرفوا بذلك.

فأمّا سائر الناس، الذين ليسوا بصديق ولا عدوّ ولا متصنّع، فهم طبقات سنذكر جلّها، وجلّ ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع كل طائفة منها:

فمنهم **النصحاء**، الذين يتبرعون بالنصيحة. فالواجب على المرء أن يتفرغ بالخلوة مع كل من ادّعى أنّه ناصح له، ويسمع إلى قوله، ويعزم في قلبه أولاً بأن لا يغترّ بكل قولٍ يسمعه، ولا يعمل بكل ما يُنهى إليه، بل يتأمل أقاويلهم، ويتعرّف أغراضهم غاية التعرّف، ليقف مع معرفة أغراضهم على حقيقة أقاويلهم. فإذا لاح له وجه الصواب، وحقيقة الأمر، في شيء مما ألقَوهُ إليه، بادر إلى إنفاذ الأمر فيه.

وليكن تلقّيه لكل واحد منهم بهشاشة؛ وإظهار حرص على ما يلقيه إليه.

ومنهم **الصلحاء**، وهم أناس يتبرعون لإصلاح ما بين الناس، فيجب على المرء أن يمدحهم أبداً على ما يفعلونه، وأن يتشبّه بهم في جميع أحواله، فإنّ مذاهبهم مرضية عند جميع الناس؛ ومهما تشبّه المرء بهم، عُرف بالخير وحسن النية.

ومنهم **السفهاء**، فيجب على المرء استعمال الحِلم معهم، وأن لا يؤاتيهم ولا يقابلهم بما هم فيه من السفاهة، بل يتلقاهم أبداً بحِلم رزين، وسكون بليغ، ليعرفوا قلّة مبالاته بما هم فيه، ولا يؤذوه بعد ذلك متى تلقوه بالمشاتمة، فيجب أن يتلقَّاهم بالمحقرة وقلّة الاكتراث.

ومنهم **أهل الكِبر والمنافسة**، فيجب على المرء أن يقابلهم بمثله، لأنّه إن تواضع أحسّوا منه بضعف، وتوهموا أنّ فيه ليناً، وأنّ فعلهم ذلك صواب، وأنّه لا بدّ للناس من التواضع لهم. ومتى تكبّر المرء عليهم، وكابرهم في الأحوال، وتأذوا به، علموا أنّ الذنب في ذلك منهم، ورجعوا إلى التواضع وحسن المعاشرة.

ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع من دونه:

وأما الذي ينبغي للمرء أن يستعمله مع من دونه من الناس، فإنّا نَصِف منه ما تَيسر ونقول: إنّ منهم الضعفاء، وهم صنفان:

أحدهما المحتاجون، ذوو الفاقة، وهم صنوف: منهم المُلِحّون. فينبغي أن لا يعطيهم، ولا يبذل لهم على إلحاحهم شيئاً، لينزجروا عن ذلك، إلاّ إذا علم أنهم صادقو الحاجة إلى الشيء الضروري. ومنهم الكاذبون في ما يدّعونه من الفاقة، فينبغي أن يميِّز بينهم، فإن كان تعمدهم للكذب لضرب من التدبير، فلتكن معاملته معهم في المؤاساة وسطاً من غير منع ولا بذل تام. ومنهم الضعفاء الصادقون في ما يبدونه من الحاجة، فينبغي أن يتعهدهم بالمؤاساة بغاية ما أمكنه، من غير أن يخلّ بأحوال نفسه بما يواسيه.

الصنف الآخر هم **المتعلمون**، وذوو الحاجة إلى العلم. فمنهم أولو **الطبائع الرديئة** يقصدون تعلم العلوم ليستعملوها في الشرور، فينبغي للمرء أن يحملهم على تهذيب الأخلاق، ولا يعلمهم شيئاً من العلوم التي إذا عرفوها استعملوها في ما لا يجب. وليجتهد في كشف ما هم عليه من رداءة الطبع ليحذروا. ومنهم **البلداء** الذين لا يُرجى ذكاؤهم وبراعتهم، فينبغي أن يحثّهم على ما هو أعود عليهم. ومنهم المتعلمون **ذوو الأخلاق والطبائع الجيدة**، فيجب أن لا يدّخر عنهم شيئاً مما عنده من العلوم.

في سياسة المرء لنفسه:

ثم إنّه ينبغي للمرء أن يرجع إلى خاصّ أحواله فيميِّزها، ويستعمل في كل حال من أحواله ما يعود بصلاحها.

فمن ذلك حال **القنية والمال**، فالواجب عليه في ذلك أن يتأمل وجوه الدخل، ووجوه الخرج، ويستقصي النظر في أسباب الدخل، والوجوه التي يمكنه استجلاب المال منها إلى ملكه، فيبالغ في استجلابه من حيث لا يضرّ بشيء ممّا تقدّم ذِكْرُنا له من الأصول، أعني به لا يخلّ بدينه ومروءته، ولا بعرضه، فإنّه ليس كل وجه تكون فيه منفعة يحسُن بكل أحد أن يعرّض له. مثال ذلك الدباغة والكناسة والتجارات الخسيسة والقمار، والوجوه التي لا يحسن بذي المروءة أن يجتلب المال منها. فإذا تجنّب هذه الوجوه، واكتسب المال من وجهه، فيجب أن يخرجه بحسَبه، أعني أن يكون خرجه بحَسب دخله. ويجتهد أن يُعرف بالسخاء، وليس السخاء بذل الأموال حيث اتفق؛ لكن بذلها في ما ينبغي، وحيث ينبغي، وبالمقدار الذي ينبغي على سبيل الاعتدال.

ومن ذلك **الجاه**، فينبغي للمرء أن يجتهد كل الجهد في إحراز الجاه لنفسه. ومتى ما استقبله أمران يكون في تناول أحدهما زيادة المنافع، وفي الآخر زيادة الجاه، فليبادر إلى الأمر الذي هو أعود عليه في زيادة الجاه، إذ الجاه العريض يُكْسِب المال بالضرورة، وليس المال يُكْسِب الجاه ضرره.

ومن أنفع ما يستعمله المرء في معاشه، ما نذكره: وهو أنّه يجب أن يستجلب اللذات والشهوات كلها إلى نفسه بجاهه، لا بماله، بكل ما أمكنه. فإنّ من استجلب اللذات بماله، دون جاهه، لا يصل إلى لذته كما يشتهيه، ولا ينشب أن يذهب ماله، ويصير سخرية بين الناس، ويصير كل ما انتفع به عدو له. ومن استجلب بجاهه، وقضاء حوائج الناس، وصل إليها كما يشتهيه. وكل من جلب إليه لذّة لِطَمَعِهِ في جاهه، كان صديقاً له أبداً، محبّاً لخيراته. ولسنا نومئ إلى أنّه لا ينبغي أن ينفق من ماله شيئاً في اجتلاب لذاته، ولكن إلى أن يكون معوّله في ذلك على الجاه لا على المال.

ونقول الآن في **تحصين الأسرار**، وفي استخراجها عن المناوئين. وإذا عرف المرء أحد هذين البابين، حصلت له المعرفة بالثاني. ولكل طائفة من

أهل الطبقات الثلاث نوع من التحصين، ونوع من الاستخراج؛ وما نذكره من الأصول فيها يصلح لكل طائفة منهم، على مقداره ومرتبته.

فأول منافع تحصين الأسرار وكتمانها هو أن يكون المرء أبداً قادراً على إجالةِ الرأي في تدبيره، وعلى إنفاذه والإمساك عنه، إلى أن يتجه له وجه الصواب فيه. فإنّه ما دام الأمر مكتوماً كان قادراً عليه، فإذا ظهر خرج الأمر عن مقدرته. وفي كتمان الآراء والتدابير سلامة من الآفات. ومن آفاتها الأعراض، التي تعرض من إذاعتها، فتصير موانع من إنفاذها، ويَغْبى ذو الرأي عن رأيه بتلك الأعراض. ومنها ذهاب جِدّته وثمرة رأيه ونفاذه في جدته وطراءته. ومنها أنّ الرأي، إذا ظهر، قُصد بالمناقضة، وإذا كان محصَّناً سلم من المناقضة، ولكل أمر نقيض. ومنها أنّ المرء الذي فيه التدبير والرأي لا يفطن له حتى يقع به، فيبهته ويردّ عليه ما لا يحتسب. وإذا ظهر، قبل الوقوع، قوبل بالتحفّظ والتحرّز، وبطل الرأي بالتدبير، وتعطّل الوقت الذي أفنى في إحكامه.

ولا بُدّ للمرء من المشاورة مع غيره في آرائه وتدابيره. فينبغي أن يستودعها ذوي النبل، وكبر الهمة، وعزّة النفس، وذوي العقول والألباب، فإنّ أمثالهم لا يذيعونها. وأن لا يباشر، في وقت إفشاء الرأي، الأمورَ التي يُستعان بمثلها على إحكام ذلك الرأي من النظر في أخبار المتقدمين، والاستماع إلى الأحاديث في السياسات اللائقة بذلك التدبير، وأن يستر بجهده الأمور الظاهرة المتعلقة بذلك التدبير، الذي يظهر مع ظهورها السر، ويستعمل ما يضادّ ذلك الرأي، من غير أن يظهر مع ظهورها السر، ويستعمل ما يضادّ ذلك الرأي، من غير أن يظهر في نفسه حرصاً على استعمال الأضداد، فإنّها أيضاً، إذا كانت مع حرص مفرط، تدلّ على نفس الأمر، وتوقع التهمة.

ويطلب معرفة الأسرار من الأمور الظاهرة والباطنة جميعاً.

أمّا الأمور الظاهرة فمما يبدو من الرئيس من أخذ العزم، واعداد العُدد، وأخذ الأهبة للأمور التي كانت فيما قبل على التقصير، ومن جَمْع المتفرقات، وتفريق المجتمعات، وبالجملة تغيير الأحوال الظاهرة.

وأيضاً من الإمساك عن أمور كان يباشرها المرء قبل ذلك، ومن إدناء من كان قاصياً، واقصاء من كان دانياً، وشدّة التطلّع للأخبار، وحرص زائد في

الوقوف على الأحاديث المختلطة، ومن التيقّظ الزائد على كل ما كان قبل ذلك.

وأمّا من الأمور الباطنة فمن استطلاع أحوال البطانة والخَدَم، وامساكهم عما كانوا غير ممسكين له، واستعمالهم لما كانوا ممسكين عنه.

فإنّ البطانة والخواص، إذا لم يكونوا حَزَمَة، ظهر من مصادر أمورهم ومواردها ما يُسرّه الرئيس، ويستطلع من أفواه العُجم والصبيان والجهال والنساء، والذين هم قليلو التمييز والعقول، فإنّه ليس مع هؤلاء حصافة، ولا عندهم من الرزانة ما يمكنهم التحرّز به من الإفشاء للأسرار.

وأجود ما تُستخرج به الأسرار كثرة المحادثة، فإنّ لكل واحد من الناس من يستأنس به، ويُلقي إليه بجميع أحاديثه وجلّها، وإذا كثر الكلام والمحادثة فإنّه لا بدّ من أن يأتي ذلك على جلّ ما في الضمائر.

وأيضاً فإنّه ليس كل أمر وتدبير يكون بموافقةِ الجميع ممن بحضرة الرئيس، أو صاحب التدبير.

وملاكُ أسباب الظفر بالأعداء هو ما نذكره فنقول:

إنّ أول ما يجب أن يستعمله المرء هو أن يطلب العلوّ على عدوّه في كل فضيلة يُذكر بها، إن كان من أهل الفضل، ويتحرّى أن يقف العدو على ذلك ويعلمه منه، فإنّ ذلك مما يضعفه ويخمد نائرته. وأن يحصي عليه معايبه، حتى لا يُبقي صغيراً ولا كبيراً، لا ظاهراً ولا باطناً من عيوبه إلاّ جمعه ونشره في الناس. وليتوخَّ في ذلك الصدق لئلا يُذهب حدّته، وليجتنب الكذب على العدو، فإنّ الكذب عليه قوة له. وأن يتعرف أخلاق العدو وشِيَمه وسجاياه وعاداته ليقابل كل واحد منها بما يضاده ويناقضه. وليجتهد في ذلك وفي معرفة ما يقلقه ويضجره. فيوكل بكل سبب من أسباب ضجره وقلقه ما يهيجه، فإنّ في ذلك ملاك الظفر به، ومن أبلغ أسباب الفضيحة عليه. وأصل ذلك كله، والمرجع، هو طلب السلامة منه، ومن مكايده بكل ما أمكن، زيادة على طلب النكاية.

ومما ينتفع المرء به غاية المنفعة هو الأرب. وأصل الأرب مزايلة الأرب في الظاهر. ومن ذلك معرفة العورات، وافتراص العثرات.

وعمدة الأرب شدّة التطلّع لما عند الناس، والحرص على التباعد من أن يعرف الناس ما عند المرء. ومنه أيضاً أن يقصد الإنسان لغير المقصود، ثمّ يقصد المقصود. ومنه أن يبتدئ بالاعتلاء من الأدنى فالأدنى إلى الأعلى فالأعلى. فإنّ الرضى في هذا الاستعمال، وفي خلافِهِ السخط.

ومنه أن يحمل الأصعب، ثمّ الأخفّ. ومنه أن لا يظهر الغضب ولا الرضى بإفراط. ومنه أيضاً المطل في بعض الأحوال، إذا تعقبه الإنجاح.

ومنه الصبر إلى أن يظفر بالفرصة. ومن ذلك أن يقدّم للأمور مقدمات تصير توطئة له. ومنه أن يلقي المرء الأمر بلسان غيره.

* * *

ونحن الآن ذاكرون من **أقاويل القدماء**، وأهل الفضل، صدراً يكون خاتمةً لقولنا هذا؛ فإنّ للحكايات والنوادر والأمثال، في مثل هذا الفن، غناءً عظيماً، فنقول:

قال أفلاطون: الشيء الذي لا ينبغي أن تفعله، فلا تهوَه. وقال: من استحق منك الخير، فلا تنتظر ابتداءه بالمسألة، ليكون أكمل التذاذاً، وأهنأ **توقعاً**؛ وقيل: خساسة المرء تعرف بشيئين، بقوله في ما لا ينفع، واخباره عما لم يُسأل عنه.

وقيل: لا تَحكم من قبل أن تسمع قول الخصمين ودعواهما.

وسئل: لِمَ كلما **علمتم** أكثر كانت عنايتكم بالتعلم أشد؟

قال: لأنا كلما ازددنا علماً، ازددنا معرفة بمنفعة العلم.

وسُئل: أي الأشياء أهون؟

قال: لائمة الجهال.

وسُئِل: أي شيء يقدر كل إنسان أن يجود به؟

قال: حبه الخير للناس.

وسُئل : ما أفضل ما يُتَعَزّى به عن المصائب؟

قال: أمّا للعلماء فعلمهم بأنّها ضرورية. وأمّا لسائر الناس فالتأسي.

وسُئل: أي حسنة لا يُحسد عليها، وأي عيب لا يقبله أحد؟

قال: التواضع حسنة لا يُحسد عليها، والكبر عيب يرذله كل أحد.

وسُئل: ما الشيء الذي إذا فقده المرء كان دائم البلاء؟

فقال: العقل.

وقيل: من طمع أن يذهب على الناس مذهبه، فقد جهل.

وقيل: لا تأمن من كذب لك أن يكذب عليك.

وقيل: طالب الحاجة على شرف أمرين: أن قُضِيَت حاجته صار كالأمير، وان لم تُقضَ صارَ كالكلب العقور.

وقيل: شتمُ من لا يحتمل شتمك استدعاء منك للشتم، وشتم من يحتمل شتمك لؤم.

وقال: **الأدب** يزين غنى الغني، ويستر فقر الفقير.

وقيل: يجب على من اصطنع **معروفاً** أن يتناساه من ساعته، ويجب على من أُسدي إليه أن يكون ذكره نصب عينَيه.

وقيل: إنّ الذين يضمنون ما لا نفوز به يشبهون الأحلام المخيلة.

وسُئل: أيّهما أحمد **الحياء** أم الخوف؟ قال: الحياء لأنه يدلّ على العقل، والخوف يدلّ على الجبن.

وقيل: دعوا **المزاح** فإنّه لقاح الضغائن.

وقيل: إذا أحببتَ أن لا تفوتك شهوتك، فاشتهِ ما يمكنك.

وقيل: أفضل **الملوك** من ملك شهواته، ولم يستعبده هواه.

وقيل: أحسن ما عوشر به **الملوك** اثنان: البشاشة، وتخفيف المؤونة.

وقيل: أفضل ما يقتنيه المرء **الصديق** المخلص.

وقيل: ثلاثة أشياء من **برئ منهنّ** نال ثلاثة أشياء: من برئ من الشره نال العز، ومن برئ من البخل نال الشرف، ومن برئ من الكبر نال الكرامة.

وقيل: ثلاثة ينبغي **للملوك** أن لا يفرطوا فيهن: حفظ الثغور، وتفقّد المظالم، واختيار الصالحين لأعمالهم.

وقيل: ثلاث لا يتمّ **المعروف** إلاّ بهنّ: تعجيله، وتقليله، وترك الامتنان به.

وقيل: من تشاغل **بالأدب** فأقلّ ما يربح من ذلك أن لا يتفرّغ للخطل.

وقيل: لا ينبغي للمرء أن يبلغ من مرارة النفس إلى حدّ معه يُظن أنّه شرير، ولا يبلغ من لين الجانب إلى حدّ يُظنّ به أنّه ملاّق.

وقيل: لا تطلبوا من الأشياء ما أحببتموه، ولكن أحبوا ما هي محبوبة في أنفسها.

وسُئل: بماذا ينتقم الإنسان من **عدوه**؟.

فقال: بأن يزداد فضلاً.

فهذه أصول وقوانين متى ما استعمَلَها المرء في معاشه، وقاسَ عليها في مُتَصرّفات أموره وأسبابه، استقامت بها أحواله، وطابت له أيامه، وسَلِم من كثير الآفات، ونال الحظ الجزيل من السعادات. وعند هذا القول خاتمة قولنا هذا.

الفصل الرابع

ابن سينا

رسائل في التربية والسياسة المنزلية والأخلاق

وفي قطاع الحِكَم وتدبير الذات

1 ـ في السياسة المنزلية.

2 ـ رسالة البرّ والإثم.

3 ـ نَسخةُ عَهدٍ عهدَ لنفسه.

4 ـ رسالة في العهد.

5 ـ رسالة في قوى النفس.

6 ـ رسالة في علم الأخلاق.

7 ـ من كلمات الشيخ.

8 ـ كلام في المواعِظ.

9 ـ في تزكية النفس (رسالة في الدعاء).

10 ـ رسالة في العرش.

١ ـ في السياسة المنزلية

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وهو حسبي[1]

الحمد لله الذي نهج لعباده بما دلَّهم عليه من حمده سبيل شكره، وأشرع لهم بما هيأهم له من شكره وأبواب[2] مَزِيده، ومنّ عليهم بالعقل الذي جعله[3] لدينهم عصمة ولدنياهم عماداً وقائمة، وحباهم بالنطق الذي جعله[4] فرقاً بينهم وبين البهائم العُجم والأنعام البكم[5].

فالحمد لله[6] حمداً كثيراً[7] على ما عمّ من حسن تدبيره، وشمل من لطف[8] تقديره، حتى حاز كل صنف من أصناف خلقه[9] حظَّه من المصلحة، واستوفى كل نوع سهمه من الرفق والمنفعة، فلم يفت جميل صنعه صغيراً ولا كبيراً[10]، بل أفاض عليهم جميعاً من سوابغ نعمه[11]، وشوامل مواهبه ما صلحت به أحوالهم، وتم بكماله نقصهم، وقوي من أجله عجزهم.

ثم خصّ[12] بني آدم بخصائص من نعمه فضَّلهم[13] بها (على كثير من

---

(1) ح: حسبي الله لا إله إلاّ هو.
(2) ح: ساقطة.
(3) ح: جعلهم.
(4) ح: جعلهم.
(5) ح: والبكم.
(6) ح: والحمد.
(7) ح: حمد الشاكرين.
(8) ح: حسن.
(9) ح: خلق.
(10) ح: غير مقروءة.
(11) ح: نعماته.
(12) ن: هنا تبدأ.
(13) ح: فضلهم. ن: وفضلهم.

خلقه، فجعلهم أحسن الخلق، وطبائعهم[1] أكمل الطبائع، وتركيبهم أعدل التركيب ومعيشتهم أنعم المعاش)[2]، وسعيهم في منقلبهم[3] السعي إلى العقول الرضية[4] التي أمدّهم بها، والأحلام الراجحة التي أيدهم بفضلها، والآداب الحسنة التي ألبسهم جمالها، والأخلاق الكريمة التي زيَّنهم بشرفها، مع التمييز الذي أراهم به الفرق[5] ما بين الخير والشر، وخلاف ما بين الغي والرشد[6]. وفضَّل ما بين الصانع والمصنوع، والمالك والمملوك، والسائس - والمسوس[7]، حتى صار ذلك[8] طريقاً لهم إلى المعرفة[9] ما بين الخالق والمخلوق، وسبيلاً[10] واضحاً إلى تثبيت الصانع القديم لولا[11] جحود عناد، أو مكابرة عيان[12].

التفاوت بين الناس في الصفات والرتب

ثمّ منَّ[13] عليهم بفضل رأفته منّاً[14] مستأنفاً، بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين[15]، كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين[16]، لما في استواء أحوالهم، وتقارب أقدارهم، من الفساد الداعي إلى فنائهم، لِما يُلقى بينهم من التنافس والتحاسد[17]، ويثير[18] من التباغي والتظالم. فقد علم ذوو العقول أنَّ الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة[19] لهلكوا عياناً[20] بأسرهم، كما انهم لو استووا في الغنى لما مَهَن أحد لأحد، ولا رفد* حميم حميماً.

---

(1) ل - ح: وطباعهم. ن: وجعل.
(2) ح - ل: ما بين القوسين ساقط.
(3) ح - ل: الرضية. ن : الرصينة.
(4) ح: والسعي. ن - ل: ساقطة.
(5) ح - ل: الفرق. ن: فرق.
(6) ح - ل: الغي والرشد. ن: الرشد والغي.
(7) ل - ن: المسوس. ح: المسوسين.
(8) ح: ساقطة.
(9) ح - ل: معرفة. ن: المعرفة.
(10) ل - ن: سبيلاً. ح: سبباً.
(11) ح - ل: لولا. ن: إلا.
(12) ل - ن: عيان. ح: عنان.
(13) ن: الله.
(14) ح - ل: منا. ن: ساقطة.
(15) ح: مفاضلين. ل - ن: متفاضلين.
(16) ح: مفاوتين. ن - ل: متفاوتين.
(17) ن - ل: والتحاسد. ح: ساقطة.
(18) ح: وبه. ن: يثأر في مجتمعهم. ل: ويثير.
(19) ن - ل: سوقه. ح: ساقطة.
(20) ح - ل: عياناً. ن: ساقطة.
(*) رفد: أعان.

ولو استووا في الفقر لماتوا ضراً وهلكوا بؤساً، فلمّا كان[1] التحاسد من أطباعهم، والتباهي من سوسهم[2] وفي أصل جوهرهم: كان اختلاف أقدارهم، وتفاوت أحوالهم، سبب بقائهم[3] وعلّة لقناعتهم. فذو المال الغُفل من العقل، العُطل من الأدب، المدرَك حظه من الدنيا بأهون سعي[4]، إذا تأمّل حال[5] العاقل المحروم، وأكدار الحُوّل القُلّب[6] ظنّ[7]، بل أيقن أن المال الذي وجده مغيّراً[8] من العقل الذي عَدِمَه. وذو الأدب المعدم[9]، إذا تفقد[10] حال المثري الجاهل، لم يشك أنه فُضّل عليه وقُدّم دونه. وذو الصناعة التي تعود عليه[11] بما يمسك رمقه، لا يغبط ذا السلطان العريض، ولا ذا المُلْك المديد. وكل ذلك من دلائل الحكمة، وشواهد لطف التدبير، وإمارات الرحمة والرأفة[12].

لزوم التدبير والسياسة لجميع الناس[13]

وأحق الناس وأولاهم بتأمُّل بما يجري فيه العالم من الحكمة وحسن إتقانه السياسة[14] وإحكام التدبير[15]، هم[16]:

الملوك: الذين جعل الله تعالى ذكره[17] بأيديهم أزمّة العباد، وملّكهم تدبير[18] البلاد، (واسترعاهم أمر البرية، وفوّض إليهم سياسة الرعية)[19].

ثم الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أُعطوا قيادة[20] الأمم، واستكفوا[21] تدبير الأمصار والكون. ثم الذين يلونهم من أرباب المنازل،

---

(1) ح ـ ل: فلما كان. ن: فإذا كان.
(2) ح ـ ل: سوسهم. ن: ساقطة.
(3) ح ـ ن: سبباً لبقائهم. ل: سبب بقائهم.
(4) ح ـ ل: سعى. ن: سبب.
(5) ن ـ ل: حال. ح: الحال.
(6) ل: القلب. ن: والقلب. ح: ساقطة.
(7) ن ـ ل: ظن. ح: فليظن.
(8) ح: خير. ل: مغير. ن: معتبر.
(9) ح ـ ل: المعدم. ن: ساقطة.
(10) ح: انعقد. ل ـ ن: تفقد.
(11) ح ـ ل: عليه. ن: عليها.
(12) ح: الرأفة والرحمة. ل ـ ن: الرحمة والرأفة.
(13) ن: لزوم السياسة. ح: ما بين القوسين ساقط.
(14) ح: وحسن النظام. ن: وحسن السياسة. ل: وحسن إتقان السياسة.
(15) ح ـ ل: وإحكام التدبير. ن: إحكام.
(16) ح ـ ل: هم. ن: ساقطة.
(17) ح ـ ل: ذكره. ن: ساقطة.
(18) ح ـ ل: تدبير. ن: نظام.
(19) ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
(20) ح ـ ل: قياد. ن: قيادة.
(21) ح ـ ل: استكفوا. ن: استكلفوا.

وروّاض الأهل والولدان[1].

فإن كل واحد من هؤلاء راعٍ لما[2] يحوزه كنفه*، ويضمّه رحله، ويصرفه أمره ونهيه، ومن تحت يدهٌ رعيته. ويحتاج أصغرهم شأناً، وأخفّهم ظهراً[3]، وأرقّهم حالاً، وأضيقهم عَطَناً** وأقلّهم عدداً[4]، من حسن السياسة والتدبير، ومن كثرة التفكير والتقدير، ومن قلة الإغفال والإهمال، ومن الإنكار والتأنيب، والتعنيف والتأديب، والتعديل والتقويم، إلى جميع ما يحتاج إليه الملك الأعظم. بل لو قال قائل: إن الذي يحتاج إليه هذا[5] من التيقّظ والتنبُّه، ومن التعرّف والتجسّس، والبحث والتنقيب، والفحص والتكشيف؛ أو من استشعار[6] الخوف والوجل، ومجانبة الركون والطمأنينة، والإشفاق من انفتاق الرّتق***[7] واختلاف[8] السد أكثر، لأصاب مقالاً؛ لأن الفذَّ الذي لا ظهير[9] له[10]، والفرد الذي لا معاون له، هو[11] أحوج إلى حُسن العناية، وأحق بشدة الاحتراز، من المستظهر بكفاية الكُفاة[12]، ورفد[13] الوزراء والأعوان، لأن المُعْدَم[14] الذي لا مال له، يحتاج من ترقُّح[15] **** العيش ومرمّة الحال[16]، إلى أكثر ما[17] يحتاج إليه الغني الموسر[18].

ولعلَّ مُنكِراً يُنكِر تمثيلنا أحوال السوقة[19] بأحوال الملوك، أو عائباً يعيب موازنتنا بين الحالين[20]، أو قادحاً يقدح في مساواتنا بين الأمرين.

---

(1) ح: الولد. ل: الولدان. ن: الأولاد.

(2) ح: لمن. ل ـ ن: لما.

(*) كنفه: حوزته.

(3) ح-ل: أخفهم ظهراً. ن: أصغرهم خطراً.

(**) العطن: مبرك الجمل وهنا بمعنى الحال.

(4) ح ـ ل: عدداً. ن: عدوا.

(5) ن ـ ل: هذا. ح: ساقطة.

(6) ح ـ ل: استشعار. ن: استثمار.

(***) انفتاق الرتق: انحلال ما هو مربوط.

(7) ح ـ ل: الرتق. ل: الريق.

(8) ح ـ ل: اختلال. ل : اختلاف.

(9) ح: ح: معين. ل ـ ن: ظهير.

(10) ح: الوحيد الذي لا ظهير له. ل-ن: ساقطة.

(11) ن: هو. ح ـ ل: ساقطة.

(12) ح : الكفاية. ل: الكفاة. ن: ساقطة.

(13) ن: وفد. ل: ريد. ح: غير مقروءة.

(14) ح ـ ل: المعدم. ن: العدم.

(15) ح ـ ل: ترقح. ن : ترفه.

(****) ترقح: الإصلاح والتكسب.

(16) ح ـ ل: الحال. ن: الأحوال.

(17) ح ـ ن: مما. ل: ما.

(18) ح ـ ل: الموسر. ن.ن: المسوس.

(19) ح ـ ل: المسوق. ل ـ ن: السوقة.

(20) ح ـ ل: الحالين. ن: الخاليتين.

فليعلم[1] المتكلّف في النظر[2] في أن كلامنا[3] في تقارب الناس في الأخلاق والخلق[4]، وفي[5] حاجات الأنفس[6]، وفي[7] دواعي الأجساد[8] والمنازل[9] دون المراتب والأخطار والأقدار.

أهل الإنسان[10]

ثم ليعلم أن لكل إنسان، من مَلِك وسوقة، يحتاج إلى قوت تقوم به حياته ويُبقي شخصه[11]، ثم يحتاج إلى إعداد فضل قوته، لِمَا يستأنف من وقت حاجته، وأنه ليس سبيل الإنسان في اقتناء الأقوات، سبيل سائر الحيوان، الذي ينبعث في طلب الرعي[12] والماء عند هيجان الجوع، وحدوث العطش، وينصرف عنها بعد الشبع والري[13]، غير معبئ[14] بما أفضله، ولا حافظ لما احتازه[15]، ولا عالم بعَوْد حاجته إليهما. بل يحتاج الإنسان إلى مكان يخزن فيه ما يقتنيه[16]، ويحرسه[17] لوقت حاجته، فكان[18] هذا سبب الحاجة إلى اتخاذ المساكن والمنازل. فلما[19] اتخذ المنزل وأحرز القِنية*، احتاج إلى حفظها فيه ممن يريدها، ومنعها عمن[20] يرومها. فلو أنه أقام على القنية حافظاً لها، راصداً[21] لطلاّبها إذن[22] لأفناها قبل أن يزيد فيها. فإذا اقتنى ثانية عادت حاجته إلى حفظها، فلا يزال ذلك دأبه، حتى يصير في مثل حيّز البهيمة التي تسعى إلى مرعاها مع حدوث حاجتها. فاحتاج عند ذلك إلى

---

(1) ح: وليعلم. ل. فليعلم. ن: فإننا نعلم.
(2) ح: للنظر. ن: بالمنظر. ل: في المنظر.
(3) ح: إناتكلمنا. ن: إن كلامنا. ل: إن تكلمنا.
(4) ح ـ ل: الأخلاق والخلق. ن: الأخلاق والعادات والخلق.
(5) ح ـ ل: وفي. ن: ساقطة.
(6) ح ـ ل: الأنفس. ن: النفس.
(7) ل ـ ح: وفي. ن: ساقطة.
(8) ح ـ ل: الأجساد. ن: الجسد.
(9) ح ـ ل: والمنازل. ن: وفي المنازل.
(10) ح: العنوان ساقط.
(11) ح ـ ل: شخصه. ن: ساقطة.
(12) ح : الراعي. ل: المرعى. ن: المرعى.
(13) ن ـ ل: الشبع والري. ح : الري والشبع.
(14) ل ـ ن: معبئ. ح : معني.
(15) ن ـ ل: احتاره. ح: أثاره.
(16) ح: ما يقتنيه ويحوزه. ل ـ ن: ما يقتنيه. ل ـ ن: ما يقتنيه.
(17) ن ـ ل: وبحرسه. ح : ساقطة.
(18) ل ـ ن: فكان. ح: كان.
(19) ح ـ ل: فلما. ن: فإذا.
(*) القنية: ما اكتسب.
(20) ح ـ ل: عمن. ن: ممن.
(21) ل ـ ن: راصداً. ح: وراصداً.
(22) ح ـ ل: إذن. ن: ساقطة.

استخلاف غيره على حفظ قِنْيَته، فلم[1] يصلح لخلافته[2] في ذلك إلا من تسكن نفسه إليه[3]، ولم تسكن نفسه إلاّ إلى الزوج التي جعلها الله (تعالى ذكره)[4] للرجل سكناً[5]. وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل.

ولمّا يغشى* الأهل بالأمر[6] الذي جعله الله[7] سبباً لحدوث الذرية، وعلّة البقاء والنسل[8]، حدث الولد، وكثر العدد، وزادت الحاجة إلى الأقوات وإعداد فضلاتها لأوقات الحاجة؛ احتاج عند ذلك إلى الأعوان والقوام وإلى[9] الكفاة والخدام[10]. فإذا[11] به صار راعياً، وصار مَن تحت يده له رعية.

فهذه أمور قد استوى في الحاجة إليها الملك والسوقة، والراعي والمرعي، والسائس[12] والمسوس، والخادم والمخدوم؛ لأن كل إنسان محتاج[13] في دنياه إلى قوت يمسك روحه ويقيم جسده، وإلى[14] منزل يحرز[15] فيه ذات يده، ويأوي إليه إذا[16] انصرف من سعيه، وإلى زوج[17] تحفظ عليه[18] منزله وتحرز له[19] كسبه، وإلى ولدٍ يسعى له[20] عند عجزه، ويموّنه في حال كبره[21]، ويصل نسله[22] ويحيي ذكره من بعده، وإلى قُوَّام وكفاة[23] يعينونه ويحملون ثقله[24]. وإذا اجتمع[25] هؤلاء، كان راعياً ومُسيماً، وكانوا له[26] رعايا وسواماً. وكما أن المسيم** يلزمه أن

---

(1) ح ـ ل: فلم. ن: ولم.

(2) ح ـ ل: لخلافته. ن: لخلافه.

(3) ح ـ ن: إليه نفسه. ل: نفسه إليه.

(4) ح ـ ل: تعالى ذكره. ن: ساقطة.

(5) ح ـ ل: للرجل سكناً. ن: سكناً للرجل.

(*) يغشى: يخفى.

(6) ل ـ ن: بالأمر. ح: بالأمن.

(7) ح ـ ل: الله. ن: الله تعالى.

(8) ح ـ ل: وعلة البقاء والنسل. ن: وعلة بقاء النسل.

(9) ن ـ ل: وإلى. ح: إلى.

(10) ن ـ ل: الخدام. ح: الخدم.

(11) ل ـ ن: فإذا. ح: فإذن.

(12) ن ـ ل: والسائس. ح: السائس.

(13) ح ـ ل: محتاج. ن: يحتاج.

(14) ن ـ ل: والى. ح: إلى.

(15) ح: يجوز. ن ـ ل: يحوز.

(16) ح ـ ل: إذا. ن: متى.

(17) ح ـ ل: زوج. ن: زوجه.

(18) ح ـ ل: عليه. ن: ساقطة.

(19) ح ـ ل: له. ن: ساقطة.

(20) ل ـ ن: له. ح: ساقطة.

(21) ح ـ ل: يموّنه في حال كبره. ن: يقوم بكفايته.

(22) ح ـ ل: ويصل نسله. ن: ساقطة.

(23) ح ـ ل: قوّام وكفاة. ن: كفاة وقوّام.

(24) ح ـ ل: يحملون ثقله. ن: يحملون عنه.

(25) ل ـ ن: اجتمع. ح: اجتمع له.

(26) ح ـ ل: ساقطة.

(**) مسيماً: راعياً.

يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهاراً، ومن الحظائر[1] والزراب ليلاً، وأن يُذكي عيونه في كلائها، ويبث كلابه في أقطارها، ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات الطارقة، من[2] السرق والغارة والنهب، وأن يختار لها المشتى الدفيء، والمصيف المريح[3]، ويرود لها في طَلب الكلأ والنطف*[4] العذاب، وأن يتحيَّن وقت عملها، وأن يترقب حين نتاجها. ويلزم بعد ذلك أن يسوقها إلى مصالحها، ويصرفها عن متآلفها بنعيقه وصفيره، وبزجْرِهِ** ووعيده[5]. فإن[6] كفاه ذلك في حسن انقيادها واستقامة ضلعها وإلا أقدم[7] عليها بعصاه. كذلك يلزم ذا الأهل والولد والخدم والتبّع، على ما يحق عليه[8] من حفظهم وحياطتهم، ومن تحمّل مؤنهم وإدرار أرزاقهم؛ إحسان سياستهم وتقويمهم، بالترغيب والترهيب، وبالوعد وبالتقريب[9] والتبعيد، وبالإعطاء والحرمان، حتى تستقيم له قناتهم[10].

فهذه[11] أقاويل محيطة في وجوب السياسة والحاجة إليها، وسنُتبعها بأمثلةٍ مفسَّرة في أبواب مفصَّلة، بعد أن نقدّم قبلها باباً في سياسة الرجل نفسه، فإن ذلك أحسن في النظم، وأبلغ في النفع، إن شاء الله تعالى.

في سياسة الرجل نفسه

إن أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة، سياسة نفسه، إذ[12] كانت نفسه[13] أقرب الأشياء إليه، وأكرمها إليه وأولاها بعنايته. ولأنه[14] متى أحسن سياسة نفسه لم يعيا[15] بما فوقها من سياسة المِصر. ومن أوائل[16] ما يلزم من رام سياسة نفسه، أن يعلم أنّ له عقلاً هو السائس، ونفساً

---

(1) ل ـ ن: الحظائر. ح: الحظار.
(2) ح ـ ن: من. ل: ومن.
(3) ح ـ ل: الريح. ن: المريح.
(4) ح ـ ل: النطف. ن: النطاف.
(*) النطف: الماء الصافي.
(**) زجره: منعه ونهاه.
(5) ح ـ ل: ووعيده. ن: وعيده.
(6) ل ـ ن: فإن. ح: وإن.
(7) ن ـ ل: أقدم. ح: قدم.
(8) ن ـ ل: عليه. ح: عليهم.
(9) ل ـ ن: وبالتقريب. ح: بالتقريب.
(10) ح ـ ل: تستقيم له قناتهم. ن: يستقيم له عودهم وتستلين قناتهم.
(11) ل ـ ن: فهذه. ح: فهنا.
(12) ن ـ ل: إذ. ح: إن.
(13) ح ـ ل: نفسه. ن: ساقطة.
(14) ن ـ ل: ولأنه. ح: وكان.
(15) ح ـ ل: يعي. ن: يعيا.
(16) ن ـ ل: أوائل. ح: أول.

أمّارة بالسوء[1]، كثيرة المعايب، جمة المساوئ في طبعها وأصل خلقها، هي المسوسة. وأن يعلم أن كل من رام إصلاح فاسد، لزمه أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مُستقاة، حتى[2] لا يغادر منه شيئاً، ثم يأخذ في إصلاحه، وإلا كان ما[3] يصلحه غير حريز ولا وثيق[4]؛ كذلك من رام سياسة نفسه ورياضتها[5] وإصلاح فاسدها، لم يجز له أن يبتدئ في ذلك حتى يعرف جميع مساوئ نفسه[6]، معرفة محيطة، فإنه إن أغفل بعض تلك المساوئ وهو يرى أنه قد عمَّها بالإصلاح، كان كمن يَدمِل[7] ظاهر الكلم، وباطنه مشتمل على الداء. وكما أن الداء إذا قوي على الإهمال[8] وطول الترك، نقض الاندمال وقَذف الجلد حتى[9] يبدو لعين الناظر.

كذلك العيب الواحد من معايب النفس إذا أغفل عنه كامناً، حتى إذا لاح له وجه ظهور، طلع مكتمنه آمن[10] ما كان الإنسان له.

ولما[11] كانت معرفة الإنسان نفسه غير موثوق بها، لما في طباع الإنسان من الغباوة عن مساوئه، وكثرة مسامحته نفسه، ولأن عقله غير سالم عن[12] ممازجة الهوى إياه، عند نظره في أحوال نفسه؛ كان غير مستغنٍ في البحث عن أحواله (والفحص عن مساوئه ومحاسنه)[13] عن معونة الأخ اللَبيب الوادُّ، الذي يكون منه بمنزلة المِرآة، فيُريه حسن أحواله حسناً، وسيّئها سيئاً[14]. وأحقُّ الناس بذلك وأحوجهم إليه، الرؤساء[15]، فإن هؤلاء لمّا خرجوا عن سلطان التثبّت وعن ملكة التصنع، تركوا الاكتراث للسقطات[16]، وتعقب الهفوات بالندمات. فاستمرت عادتهم على[17] كثرة الإسترسال وقلة الاحتشام.

---

(1) ح ـ ل: بالسوء. ن: ساقطة.
(2) ن ـ ل: حتى. ح: ساقطة.
(3) ل ـ ن: ما. ح: من.
(4) ل ـ ن: وثيق. ح: غير مقروءة.
(5) ح ـ ل: ورياضتها. ن: أراد ـ رياضتها.
(6) ح ـ ل: مساوئ نفسه. ن: مساويه.
(7) ل ـ ن: يدمل. ح: يدمن.
(8) ل ـ ن: على الإهمال. ح: بالإهمال.
(9) ل ـ ن: حتى. ح: ساقطة.
(10) ح ـ ل: آمن. ن: الذي آمن.
(11) ل ـ ن: ولما. ح: وما.
(12) ح ـ ن: من. ل: عن.
(13) ح ـ ل: والفحوص مساوئه ومحاسنه. ن: ساقطة.
(14) ل ـ ن: سيئاً. ح: ساقطة.
(15) ح: والملوك. ل ـ ن: ساقطة.
(16) ل ـ ن: للسقطات. ح: المسقطات.
(17) ح ـ ل: على. ن: عن.

إلا قليلاً منهم، برعت عقولهم، ورجحت أحلامهم، وفقدت[1] في ضبط أنفسهم[2] بصائرهم، فحسُنت سيرتهم واستقامت طريقتهم.

ومما زاد في عظم بلائهم باكتتام عيوبهم عنهم، أنهم هِيبوا عن التعبير بالمعايب مواجهة، وعن النقص والذم مشافهة، وخيفوا في إعلان الثّلب والغَضب[3]، والشنع والجذب[4]، والهمز واللمز بظهور[5] العيب. فلما انقطع علم ذلك عنهم، ظنوا أن المعايب[6] تخطّتهم، والمثالب جاوزتهم[7]، فلم تعرّج[8] بخططهم، ولم تعرّس بأفنيتهم*[9]. وليس كذلك حال[10] من دونهم من الرعاع[11] والسوقة[12]، فإن أحدهم لو رام[13] عنه عيوبه، يبدهه مُجبّه بها، ويتدارك عليه بأقبحها ما استطاع ذلك، فإنه يخالط الناس، ويلابسهم[14] ضرورة.

والمخالطة[15] تُحدِث المجادلة والمدافعة، وذلك من أسباب المخاصمة. والمخاصمة[16] تؤدي إلى التعايب[17] بالمثالب، والترامي بالعار[18].

عند ذلك يكاد كل واحد من الفريقين لا يرضى بذكر حقائق عيوب صاحبه، بل[19] يتهمه بالباطل ويفتعل عليه الزور. فهؤلاء قد كفوا استرشاد جُلسائهم[20]، وبث الجواسيس في تعرّف عيوبهم من قِبل أعدائهم؛ فإنها قد جُلبت إليهم من غير هذا الطريق.

---

(1) ح ـ ل: نفذت. ن: تقدمت.
(2) ح ـ ل: أنفسهم. ن: نفوسهم.
(3) ح: الغضب والثلب. ل ـ ن: الثلب والغضب.
(4) ح ـ ل: والجذب. ن: والجلب.
(5) ح ـ ل: بظهر. ن: بظهور.
(6) ل ـ ن: المعايب. ح: المعاقب.
(7) ل ـ ن: جاوزتهم. ح: تجاوزُهم.
(8) ل ـ ن: تعرج. ح: تجرح.
(*) تعرس بأفنيتهم: تقيم بينهم وتلازم دورهم.
(9) ل ـ ن: بأفنيتهم. ح: بأملهم.
(10) ل ـ ن: عال. ح: حاز.
(11) ل ـ ن: رعاع. ح: رعايا.
(12) ل ـ ن: السوقة. ح: السوق.
(13) ل: رام. ن: رامت. ح: أزم.
(14) ل ـ ح: ويلابسهم. ن: ويلامسهم.
(15) ل ـ ن: والمخاطة. ح: ساقطة.
(16) ل ـ ن: والمخاصمة. ح: ساقطة.
(17) ل ـ ن: التعايب. ح: التعاتب.
(18) ل ـ ن: بالعار. ح: بالمعاير.
(19) ل ـ ن: بل. ح: حتى.
(20) ح: واستيضاح ندمائهم. ل ـ ن: ساقطة.

فأما من يسالم من السوقة[1] الناس فلا يساورهم[2]، ويواتيهم[3] ولا يلاحيهم؛ فإنه لا يعدم من ينبّهه على عيبه، وينصحه في نفسه، من حميم وقريب وخليط وجليس وأكيل.

ومما زاد في فساد حال الملوك والرؤساء[4]، ما أتيح لهم من قرناء السوء وقُيّض لهم من جلساء الشر والذين لو أنهم لما خاسوا بعهدهم[5] وراغوا[6] في صحبتهم، وغشّوهم في عشرتهم بتركهم صدقهم عن أنفسهم، وتنبيههم عن عوراتهم؛ لم يغشّوهم بالثناء الكاذب، ولم يغرّوهم بالتقريظ الباطل*، ولم يستدرجوهم باستصابة[7] خَطئهم[8]؛ لكانوا أخف ذنوباً، وإن كانوا غير[9] خارجين عن لؤم[10] العشرة ودناءة الصحبة. ولعل أحدهم إذا تنوّع في إقامة عذره، وتنطّع* في تخفيف جرمه قال[11]: (إنما نَدَعُ نصحهم في أنفسهم وصرفهم عن أحوالهم، إشفاقاً من حميمتهم، وحذراً من أنفتهم، وخوفاً من استثقالهم النصيحة. فإن للنصح لذعاً[12] كلذع النار، وحرّاً كحر[13] السنان.

فنحن نخاف إن فعلنا بهم أن[14] لا نَربَح إلا استيحاشهم لنا[15]، ونفارهم[16] منا[17]، (وإزورارهم عنا وعن عشرتنا)[18]، فلأن نظفر بهم مع زللهم[19] خير لنا ولهم، من أن نحرّق[20] عليهم؛ فلا يبقون لنا ولا نحن نبقى لهم[21].

---

(1) ل ـ ن: السوقة. ح: السوق.
(2) ح ـ ل: يساورهم. ن: يشاورهم.
(3) ح ـ ل: يؤاتيهم. ن: ساقطة.
(4) ح: والملوك والرؤساء. ل ـ ن: ساقطة.
(5) ح ـ ل: خاسوا بعدهم. ن: نقضوا عهدهم.
(6) ل ـ ن: وراغوا. ح: وراموا.
(*) التقريظ الباطل: المديح الكاذب.
(7) ل ـ ن: باستصابة. ح: باثابة.
(8) ل ـ ن: خطأهم. ح: أخطاءهم.
(9) ل ـ ن: غير. ح: ساقطة.
(10) ح: لوم. ل ـ ن: لؤم.
(**) تنطع: غالى وتأنق.
(11) ل ـ ن: قال. ح: يقول.
(12) ل ـ ن: للنصح لذعاً. ح: ننصح لذعاته.
(13) ل ـ ن: وحراً كحر. ح: وحداً كحد.
(14) ح ـ ل: أن. ن: ساقطة.
(15) ل ـ ن: لنا. ح: منا.
(16) ح: ونكرهم لنا. ل ـ ن: ساقطة.
(17) ل ـ ن: منا. ح: عنا.
(18) ل ـ ن: وازورارهم عنا وهن عشرتنا. ح: وأ زورار جانبهم من عشرتنا.
(19) ل ـ ن: فلأن نظفر بهم عن زللهم. ح: فلا ظن نظفر بهم عن زللهم.
(20) ح ـ ن: تخرق. ل: نحرق.
(21) ح ـ ن: ما بين القوسين ساقط.

هذا إذا[1] كان الصاحب رفيقاً متثبّتاً، فأما إذا كان أخرق متهوراً فإنه يقول[2]: «لا نأمن من[3] سقوط منزلتنا، وانقطاع خلطتنا، مع[4] سورة غضبه وبادرة سطوته»، فيُقال له: «إنك إذا بنيت أمرك في صحبة من تصحب على[5] التدين والمروءة، لم يلزمك أن تراعي غيرهما فيما تأتي[6] وتذر». وإذا اقتديت بهما وعشوت* إلى نورهما، لم تصل في طريق صحبة من صحبت)[7]. وقد قضيت فيك بأن صاحبك أحد رجلين: إمّا حازم رفيق مثبّت، وإمّا أخرق متهور. فالرّفيق المتثبت لأحوز[8] عليه فضل ما يسديه نصحك[9]، وإنْ هو ارتاع ووجم وحمى، وثنّى عطفه في أول ما يرد عليه منك. فإذا تثبت وفكّر وقدّر[10]، عرف الخير الذي قصدته، والصلاح الذي أممته، فرجع إليك أحسن الرجوع.

وأمّا الأخرق[11] المتهور، فأنت غير آمِن من[12] خرقه في أي[13] حال، شايعته أو[14] خالفته. وليس[15] من الرأي لك أن تصحب من هذه صفته، فتحتاج[16] إلى هدايته[17].

واعلمْ أنه ليس لك، وإن كان طريق إرشاد العاقل عن رعنه**، أنْ تركبه هائماً وتسلكه خابطاً، ولكن ينبغي لك أن تمسَّ العاقل بالمشورة عليه، مسَّك الشوكة الشائكة بجسدك، والقرحة الدامية من بدنك، على ألْيَن ما تمس[18]، وأرفق القول، وأخفض الصوت، وفي أخلى المواطن وأسترَ الأحوال. والتعريض فيهما أبلغ من التصريح، وضرب الأمثال أحسن من التكثيف. فإن رأيت صاحبك يشرئب[19] لقولك إذا بدر منك، ويهشّ له ويصغي إليه،

(1) ح ـ ن: إذا. ح: إن.
(2) ل ـ ن: فإنه يقول. ح: فإنا نقول.
(3) ل ـ ن: من. ح: مع.
(4) ل ـ ن: مع. ح: ساقطة.
(5) ل ـ ن: على. ح: عليه.
(6) ل ـ ن: تأتي. ح: يأتي.
(7) ل: ما بين القوسين وارد. ح ـ ن: ساقط.
(*) استدللت ببصر ضعيف.
(8) ح ـ ل: أحوز. ن: ساقطة.
(9) ل ـ ن: نصحك. ح: إليه إرشاده.
(10) ح ـ ل: وقدر. ح: وقد.
(11) ل ـ ح: الأخرق. ن: الخرق.
(12) ل ـ ن: من. ح: ساقطة.
(13) ل ـ ن: أي. ح: ساقطة.
(14) ل ـ ن: أن. ل: أو.
(15) ل ـ ن: وليس. ح: ساقطة.
(16) ن: حينئذٍ. ح ـ ل: ساقطة.
(17) ل ـ ن: هدايته. ح: هدايه.
(**) رعنه: غيّه.
(18) ل ـ ن: ما تمس. ح: مس.
(19) ل ـ ن: يشرئب. ح: تشرئب.

فأسبغ[1] القول في غير إفراط ولا إسهاب ولا إملال. ولا تزداد على الوجه الواحد من الرأي، ودعه يختمر في قلبه، ويتردد في جوانحه. فيعلم بتخلّي مغبته[2]. وإن رأيت صاحبك لا يكترث لكلامك إذا ورد عليه، فاقطعه وأحل[3] معناه إلى غير ما أردته، وأخّره إلى وقت نشاطه وفراغ باله[4]. وينبغي لمن عَني بتعرّف[5] مناقبه ومثالبه أن يفحص عن أخلاق الناس، ويتفقد شيمهم وخلائقهم، ويتبصّر مناقبهم ومثالبهم[6]، فيقيسها بما[7] عنده. ويعلم أنه مثلهم وأنهم أمثاله. فإن الناس أشباه، بل هم سواء[8] كأسنان المشط. فإذا رأى المنقبة الحسنة، فليعلم أن فيه مثلها، إمّا ظاهرة وإما مغمورة، فإن كانت ظاهرة فليُراعها وليواظب عليها؛ حتى لا تبيد ولا تضمحل، وإن كانت مغمورة، فليثرها وليحيها وليحافظ على استدعائها، فإنّها تجيب بأهون سعي وأسرع وقت. وإذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم، فليعلم أن ميلها[9] راهن لديه، إمّا بادٍ وإمّا كامن. فإنْ كان بادياً فليقمعه وليقهره، وليتمه بقلة استعماله وشدة نسيانه. وإنْ كان كامناً فليحرسه لئلا يظهر (وليحافظ على ستره لئلا يفتضح)[10].

وينبغي للإنسان أن يُعِدّ لنفسه ثواباً وعقاباً ويسوسها بهما[11]. فإذا حسنت طاعتها وسلس[12] انقيادها لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل، إذا أتت[13] بخلق كريم أو منقبة شريفة، أثابها بإكثار حمدها، وجلب السرور لها[14]، وتمكينها من بعض لذاتها. وإذا ساءت[15] طاعتها[16] وامتنع انقيادها وجمحت، فلم يسلُس عنانها، وآثرت الرذائل على الفضائل، وأتت بخلق لئيم أو فعل ذميم، عاقبها بإكثار ذمّها ولومها، وجلب عليها شدة الندامة، ومنعها لذّتها حتى تلين له.

---

(1) ل ـ ن: فأسبغ. ح: فأشبع.
(2) ل ـ ن: بتخلي مغبته. ح: غير مقروءة.
(3) ح ـ ل: وأحل. ن: وأحمل.
(4) ح ـ ل: وفراغ باله. ن: وفراغه وصفاء باله.
(5) ح ـ ل: يتعرف. ن: يتضرف.
(6) ل ـ ن: مثالبهم. ح: مناقبهم مكررة.
(7) ل ـ ن: بما. ح: ساقطة.
(8) ح ـ ل: سواء. ن: ساقطة.
(9) ل ـ ن: ميلها. ح: مثلها.
(10) ن: ما بين القوسين وارد. ح ـ ل: ساقط.
(11) ل ـ ن: به. ح: بهما.
(12) ل ـ ن: سلس. ح: يسكن.
(13) ل ـ ن: إذا أتت. ح: وأتت.
(14) ح ـ ل: لها. ن: عليها.
(15) ح ـ ل: ساءت. ن: أساءت.
(16) ل ـ ن: طاعتها. ح: طلعتها.

في سياسة الرَّجل دخله وخرجه[1]

إنّ حاجة الناس إلى الأقوات[2]، دعت كل واحد منهم إلى السعي في اقتناء قوته من الوجه الذي ألهمه الله[3] قصده، وسبَّب رزقه، في وجوه المطالب وسُبُل المكاسب.

ولمّا كان الناس في باب المعيشة صنفين: (صنفاً[4] مكفياً سعيه، برزق مهنّأ)، سُبِّب له[5] من وراثة أو جناه[6]، وصنفاً محوجاً فيه[7] إلى الكسب ألْهَم هذا الصنف التسبب إلى الأقوات بالتجارات والصناعات. وكانت الصناعات أوثق وأبقى من التجارات؛ لأنّ التجارة تكون بالمال، والمال[8] وشيك الفناء، عديد الآفات، كثير الجوائح*.

وصناعات ذوي المروءة ثلاثة أنواع:

نوع من حيّز العقل: وهو صحة الرأي وصواب المشورة وحُسن التدبير، وهو صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة والملوك[9]. ونوع من حيّز الأدب: وهو الكفاية والبلاغة وعلم[10] النجوم وعلم الطب، وهو صناعة الأدباء. ونوع من حيز الأيْدِ والشجاعة[11]، وهو صناعة الفرسان والأساورة**[12]. فمن رام إحدى هذه الصناعات فليفز بإحكامها[13] والتقدم

---

(1) ل ـ ن: دخله وخرجه. ح: خرجه ودخله.
(2) ل ـ ن: الأقوات، ح: ساقطة.
(3) ح ـ ل: الله. ن: الباري.
(4) ل: صنفاً مكفياً سعيه برزق مهنأ. ن: من كفى السعي برزق مهنأ. ح: صنفاً مكفياً برزق مهنأ.
(5) ح ـ ل: سبب له. ن: ساقطة.
(6) ن: جناء. ح: بناه. ل: جناه.
(7) ح ـ ل: وصنفاً محوجاً فيه. ن: ومنهم من احتاج.
(8) ل ـ ن: والمال. ح: ساقطة.
(*) الجوائح: المصائب الكبيرة. والجائحة هي الآفة التي تأكل الأثمار وتستأصل الغابات.
(9) ن ـ ل: وأرباب السياسة والملوك. ح: وأرباب سياسة الملوك.
(10) ل ـ ن: علم. ح: علوم.
(11) ن: الأيدي كالشجاعة. ح: الأدب مكررة.
(**) الأساورة: مفردها أسيار، تُقال للقائد الثابت على ظهر الفرس.
(12) ل ـ ن: الأساورة. ح: الأسورة.
(13) ل ـ ن: بأحكامها. ح: بها.

فيها، حتى يكون من[1] أصحابها موصوفاً بالفصاحة غير مرذول ولا مؤخَّر.

وليعلم أنه ليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع، وافق[2] منه استحقاقاً. ثم ليطلب معيشته بصناعة[3] على أعفّ الوجوه وأرفقها[4] وأعفاها، وأبعدها من الشره[5] والحرص، وأنآها من الطمع الفاحش والمأكل الخبيث.

وليعلم أن كل فضل نِيلَ[6] بالمغالبة والمكابرة[7]، وبالإستكراه[8] والمجاهدة، وكل ربح حيزَ بالإثم والعار ومع سوء القالة*[9] وقبح الأحدوثة، أو ببذلِ الوجه ونزف الحياء، أو بثلم[10] المروءة وتدنيس العرض، زهيدٌ وإن عظم قدره، نَزْرٌ وإن غزرت مادته، وبيلٌ وإن ظهرت هناءته، وخيمٌ وإن كان في مرآة العين مريّاً**. وإنّ الصفو الذي لا كدر فيه، والعفو الذي لا كدح معه وإنْ قل مقداره وخف وزنه، أطْيبُ مذاقاً وأسلس[11]، وأنمى بركة وأزكى ريعاً.

فإذا حاز الإنسان ما اكتسبه، فإنّ من السيرة العادلة في ذلك، أن يكون بعضه مصروفاً في الصدقات والزكوات وأرباب[12] المعروف، وبعضه مستبقى مدخراً لنوائب الدهر وأحداث الزمان.

فأمّا الزكوات والصدقات، فينبغي أن يكون إخراجها بطيب النفس وحسن النية[13] وانشراح الصدر، والثقة بأنها العدة[14] ليوم الفاقة. وأن يوضع معظمها[15] في أهل الخِلَّةِ مِمّن[16] يساتر الناس بفقره، ولا يهتك ستر الله تعالى[17] عن حاله، ويتوخى بباقيها من تلحقه الرقة[18] ممن ظهرت عيلته

---

(1) ل ـ ن: من. ح: في.
(2) ح ـ ل: وافق. ن: وفق.
(3) ل ـ ن: بصناعة. ح: بصناعته.
(4) ل ـ ن: وأرفقها. ح: وأرفعها.
(5) ل ـ ن: الشره. ح: الشر.
(6) ل ـ ن: نيل. ح: ناله.
(7) ل ـ ن: المكابرة. ح: المكاثرة.
(8) ل ـ ن: بالاستكراه. ح: بالإستلزام.
(*) سوء القالة: سوء السمعة.
(9) ح ـ ن: المقال. ل: القالة.
(10) ح ـ ل: بثلم. ن: بلثم.
(**) مريّاً: مدراراً.
(11) ل ـ ن: أسلس. ح: أساس.
(12) ح ـ ل: أرباب. ن: أبواب.
(13) ل ـ ن: وحسن النية. ح: ساقطة.
(14) ح ـ ل: العدة. ن: معدة.
(15) ل ـ ن: معظمها. ح: عظيمها.
(16) ح ـ ن: من. ل: ممن.
(17) ح ـ ل: تعالى. ن: ساقطة.
(18) ن ـ ل: الرقة. ح: الرقة والرحمة.

وبدت مسكنته. وأن يجعل ذلك خالصاً[1] لوجه الله ذو الجلال والإكرام، فلا يستثمر له شكراً، ولا يترصَّد له جزاء.

(وللمعروف شرائط[2]: إحداها تعجيله، فإنّ تعجيله أهنأ له[3]. والثانية كتمانه فإن كتمانه أظهر[4] له)[5]. والثالثة تصغيره، فإن تصغيره أكبر له. والرابعة ربّه*[6] ومواصلته، فإن قطعه يُنْسِ أوّله ويمحو أثره[7]. والخامسة اختيار موضعه، فإنّ الصنيعة إذا لم توضع عند من يحسن إحتمالها، ويؤدي شكرها، وينشر محاسنها، وقابلها بالود والموالاة؛ كانت كالبذر الواقع في الأرض السبخة التي لا تحفظ الحَبَّ ولا تُنْبِتُ الزرع.

فأمّا النفقات، فإنّ سدادها وإصلاح أمرها[8] بين السرف والشح**، ومتردِّدٌ بين التضييع والتقدير[9]، خلا أن بإزاء ذلك أمراً يوجب حسن[10] التثبّت: وهو أنه متى استوفى الإنسان حقوق التقدير كلها، واستعرف شرائط الاقتصاد أجمع؛ لم يسلم في ذلك على غميزة الغامز*** (وذلك النصفة****، وعموم الجور في العضيهة)*****[11]، وشمول البغضاء الموكلة بكل مروءة تامّةٍ، والحسد المغري بكل مجدٍ بأذخ وشرف شامخ[12]. فلهذا ينبغي للعاقل أن يبني بعض أمره في الإتفاق[13] على عقول عوام الناس، وأن يستعمل كثيراً من التجوُّز والإغضاء في المواضع التي يخشى فيها شبه السَّرَف، وعار التضييع. فإنّ من يمدح السَّرَفَ من العوام أكثر ممن يمدح الإقتصاد

---

(1) ح ـ ل: خالصاً. ن: ساقطة.

(2) ل ـ ن: شرائط. ح: غير مقروءة.

(3) ل ـ ن: أهنأ. ح: أحيا.

(4) ل ـ ن: أظهر. ح: مظهر.

(5) ج: ما بين القوسين كُتب في الهامش.

(*) ربه: زيادته.

(6) ح ـ ل: ربه. ن: ساقطة.

(7) ل ـ ن: أثره. ح: أثريده.

(8) ل ـ ن: سدادها وأصلح أمرها. ح: سداد أمرها.

(**) السرف والشح: عدم الإعتدال في الإنفاق.

(9) ل ـ ن: والتقدير. ح: والتقتير [= التقدير].

(10) ح ـ ل: حسن. ن: ساقطة.

(***) غميزة: نقيضة يُشار إليها.

(****) النصفة: العدل والإنصاف.

(*****) العضيهة: الكذب والبهتان.

(11) ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.

(12) ح ـ ل: شامخ. ن: شاذخ. ويمكن أن تكون العبارة على الوجه التالي: والحد المغري لكل مجدٍ بارح وشرفٍ شامخ.

(13) ل ـ ن: في الإتفاق. ح: والإتفاق.

ويؤثر التقدير، كما أن[1] من يمدح الإقتصاد ويؤثر التقدير[2] أخصّ وأتمّ عقلاً وأحزم رأياً.

فأمّا الذخيرة فلا ينبغي للعاقل أن يغفلها متى أمكنته؛ فإنّ الإنسان متى بدَهه[3] صرف الزمان بحاجة، لم[4] يكن مستظهر الحال[5] فوق حاله، واضطر إلى الاستعانة بالحال الحاضرة فيفصمها عروة عروة[6] حتى يبقى معدماً. والله ولي الكفاية وحسن الدفاع.

في سياسة الرجل أهله

إنّ المرأة الصالحة شريكة الرجل في مُلكِه، وقيِّمته في ماله، وخليفته في رحله (وأمينته في تربية أولاده)[7]. وخير النساء العاقلة الديِّنة الحيِّة الفطِنة الودود الولود، القصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الحبيب، الأمينة الغيب، الرزان في مجلسها[8]، الوقور في هيبتها، المَهِيبة في قامتها، الخفيفة[9] المبتذلة في خدمتها لزوجها[10]، تحسن تدبيرها، وتكثّر قليله بتقديرها، وتجلو أحزانه بجميل أخلاقها وتسلّي همومه بلطيف مداراتها. وجماع سياسة الرجل أهله[11] بحسم وسط (كذا) ثلاثة أمور[12] لا تدعه. وهي: الهيبة الشديدة، والكرامة التامة، وشغل خاطرها بالمهم.

أمّا الهيبة فهي: إذا لم تهب زوجها هان عليها؛ وإذا هان عليها[13] لم تَسْمَعْ لأمره، ولم تُصْغِ لنهيه. ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره[14] على طاعتها، فتعود آمرة ويعود مأموراً، وتصير ناهية ويصير منهياً، وترجع مدبِّرة ويرجع مدبَّراً. وذلك الانتكاس والانقلاب. والويل للرجل حينئذٍ ماذا[15] يجلب له

---

(1) ح ـ ل: كما أن. ن: وأن.

(2) ح ـ ل: من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير. ن: من يمدح التقدير ويؤثر الاقتصاد.

(3) ح ـ ل: بدهه. ن: يدهمهم.

(4) ل ـ ن: لم. ح: ولم.

(5) ح ـ ل: مستظهر الحال. ن: مستظهر الحال.

(6) ل ـ ن: عروة عروة. ح: عروة.

(7) ن: وأمينة في تربية أولاده. ح ـ ل: ساقطة.

(8) ح ـ ن: مجلسها. ل: مجلس.

(9) ح ـ ل: الخفيفة. ن: الحقيفة.

(10) ل ـ ن: خدمتها لزوجها. ح: خدمة زوجها.

(11) ح: وجماع السياسة. ل: وجماع سياسة الرجل أهله. ن: وجماع سياسة الرجل.

(12) ح: الرجل بحسم الثلة أمور. ل: بحسم وسط (كذا) ثلاثة أمور. ن: بحسم وسط ثلاثة أمور.

(13) ل ـ ن: تقهره. ح: يقهر.

(14) ح ـ ل: ماذا. ن: مما.

تمردها وطغيانها، ويجنيه عليه قصر رأيها وسوء تدبيرها، ويسوقه[1] إليه غيّها وركوبها هواها من العار والشنار والهلاك والدمار. فالهيبة رأسُ سياسة الرجل، وعمادها، وهي الأمر الذي ينسَدّ به كل خلّة، ويتم تمامه كل نقص، وينوب عن كل غائب، ويغني عن كل فائت، ولا ينوب عنه شيء، ولا يتمّ دونه أمرٌ فيما بين الرجل وأهله. وليست هيبة المرأة بعلها[2] شيئاً غير إكرام الرجل نفسه، وصيانته دينه ومروءته، وتصديقه وَعْده ووعيده.

أمّا كرامة الرجل أهله فمن منافعها أنّ الحرة[3] الكريمة إذا استجلت كرامة زوجها، دعاها حُسْن استدامتها لها ومحاماتها عليها، وإشفاقها من زوالها، إلى أمورٍ كثيرة جميلة، لم يكد الرجل يقدر على إصارتها إليها، من غير هذا الباب، بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة. على أن المرأة كلما كانت أعظم شأناً، وأفخم أمراً، كان ذلك أدلّ على نبل زوجها[4] وشرفه[5]، وعلى جلالته وعظيم خطره.

وكرامة الرجل[6] أهله على ثلاثة أشياء: في تحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها.

وأما شغل الخاطر بالمهم[7]: فهو أن يتصل شغل المرأة[8] بسياسة أولادها، وتدبير خدمها، وتفقد ما يضمه[9] خدرها من[10] أعمالها. فإنّ المرأة إذا كانت ساقطة الشغل خالية البال، لم يكن لها هم إلاّ التصدي[11] للرجال بزينتها، والتَّبرُّج بهيأتها، ولم يكن لها تفكير إلاّ في استزادتها، فيدعوها ذلك إلى استصغار كرامته[12]، واستقصار زمان زيادته، وتَسَخُّطِ جملة إحسانه[13].

(1) ل ـ ن: ويسوقه. ح: ويسوق.

(2) ح : الرجل شيئاً. ل ـ ن: المرأة بعلها.

(3) ل ـ ن: الحرة. ح: الحركة.

(4) ل ـ ن: زوجها. ح: الرجل.

(5) ل ـ ن: وشرفه. ح: غير مقروءة.

(6) ل ـ ن: الرجل. ح: ساقطة.

(7) ل ـ ن: الخاطر بالمهم. ح: المرأة.

(8) ل ـ ن: فهو يتصل بشُغْل المرأة. ح: ساقطة.

(9) ل ـ ن: يضمه. ح: ضمه.

(10) ل ـ ن: من. ح: عن.

(11) ل ـ ن: التصدي. ن: التعدي.

(12) ل ـ ن: استصغار كرامته. ح: ساقطة.

(13) ل ـ ن: جملة إحسانه. ح: جميله وإحسانه.

في سياسة الرجل ولده

إنّ من حق الولد على والديه إحسان تسميته، ثم اختيار ظئره كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة. فإن اللبن يعدي كما قيل. فإذا فُطِم الصبي عن[1] الرضاع، بُدئ بتأديبه ورياضة أخلاقه، قبل أن تهجمَ عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة.

فإن الصبي تتبادر[2] إليه مساوئ الأخلاق، وتنثال عليه المصائب الخبيثة. فما تمكّن منه من ذلك غلب عليه[3]، فلم يستطعْ له مفارقة، ولا عنه نزوعاً. فينبغي لِغُنْم[4] الصبي أن يُجَنِّبه مقابح الأخلاق[5]، وينكِّب عنه[6] معايب العادات بالترهيب والترغيب[7]، والإيناس والإيحاش، وبالإعراض[8] والإقبال، وبالحمد[9] مرة وبالتوبيخ أخرى ما كان كافياً. فإنْ[10] احتاج إلى الاستعانة باليد لا يحجم عنه. وليكن أول الضرب موجعاً كما أشار به الحكماء قبل، بعد[11] الإرهاب الشديد، وبعد[12] إعداد الشفعاء.

فإنّ الضربة الأولى إذا كانت موجعة[13]، ساء ظن الصبي بما بعدها، واشتد منها[14] خوفه. وإذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنه بالباقي[15] فلم يحفل به.

فإذا اشتدت مفاصل الصبي واستوى لسانه، وتهيّأ للتلقين، ووعى سمعه، أخذ في تعلّم القرآن. وصُوّر[16] له حروف الهجاء، ولُقِّن[17] معالم الدين. وينبغي أن يَروي الصبي الرجز ثم القصيدة[18]؛ فإنّ رواية الرجز أسهل وحِفْظُه أمكن، لأن بيوته أقصر ووزنه أخفّ. ويبدأ من الشعر بما قيل في

---

(1) ل ـ ن: عن. ح: على.
(2) ل ـ ن: تتبادر. ح: تبدر.
(3) ل ـ ن: عليه. ح: إليه.
(4) ح ـ ل: لغنم. ح ـ ن: لقيم.
(5) ح ـ ل: الأخلاق. ن: الأفعال.
(6) ل ـ ن: عنه. ح: ساقطة.
(7) ل ـ ن: بالترهيب والترغيب. ح: بالترغيب والترهيب.
(8) ل ـ ن: وبالإعراض. ح: بالإعراض.
(9) ح ـ ل: وبالحمد. ن: بالحمد.
(10) ل ـ ن: فإن. ح: فإذن.
(11) ح ـ ل: بعد. ن: ساقطة.
(12) ل ـ ن: وبعد. ح: ساقطة.
(13) ل ـ ن: موجعة. ح: غير مقروءة.
(14) ل ـ ن: منها. ح: منه.
(15) ل ـ ن: حسن ظنه بالباقي. ح: حسن بالباقي ظنه.
(16) ح ـ ل: وصوّر. ن: وصوّرت.
(17) ل ـ ن: ولقّن. ح: لقّن.
(18) ل ـ ن: القصيدة. ح: القصيد.

فضل الأدب، ومدح العلم وذمّ الجهل وعيب السخف، وما حُثّ فيه على بِرّ الوالدين، واصطناع المعروف وقِرى الضيف، وغير ذلك من مكارم الأخلاق.

وينبغي أن يكون مؤدِّب الصبي[1] عاقلاً ذا دين، بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان. وقوراً رزيناً[2]، بعيداً عن الخِفَّة[3]، قليل[4] التبذّل والإسترسال بحضرة الصبي، غير كز* ولا جامد، بل حلواً لبيباً ذا مروءة ونظافة ونزاهة. قد خدم سراة الناس**، وعرف ما يتباهون به[5] من أخلاق الملوك[6]، ويتعايرون به من أخلاق السفلة؛ وعرف[7] آداب المؤاكلة والمحادثة والمعاشرة.

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من أولاد الجلة*** حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم. فإنّ الصبي عن الصبي ألقن[8] وهو عنه آخَذ وبه آنَس)[9]. وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب[10] أجلب الأشياء لضجرهما، فإذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي، كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط، وأحرص للصبي على التعلّم والتخرّج. فإنّه يباهي الصبيان مرة، ويغبطهم مرة، (ويأنف من القصور عن شأوهم**** مرة)[11]. ثم يحادث الصبيان، والمحادثة تفيد إنشراح العقل، وتحلّ منعقد[12] الفهم؛ لأنّ كلّ واحد من أولئك[13] إنما يتحدث بأعذب ما رأى[14] وأغرب ما سمع. فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه. والتعجب منه سبباً لحفظه، وداعياً إلى التحدث به. ثم إنهم يترافقون ويتعارَضون الزيارة[15]، ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق، كل ذلك

---

(1) ح-ل: مؤدب الصبي. ن: للصّبيّ مؤدب.

(2) ل - ن: رزيناً. ح: رصيناً.

(3) ل - ن: الخفة. ح: الحقد.

(4) ل - ن: قليل. ح: قل.

(*) عابس ومنقبض.

(**) سراة الناس: وجوههم وأعيانهم.

(5) ل - ن: به. ح: ساقطة.

(6) ح - ن: وما. ل: ساقطة.

(7) ل - ن: وعرف. ح: ساقطة.

(***) أولاد الجلة: أولاد السادة.

(8) ح - ل: فإن الصبي عن الصبي ألقن. ن: فإن الصبي يأخذ عن الصبي.

(9) ن: ساقط.

(10) ح - ل: وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب. ن: وانفراد المعلم بالصبي الواحد.

(****) شأوهم: غايتهم ومقصدهم.

(11) ل - ن: ما بين القوسين وارد. ح: ساقط.

(12) ل - ن: منعقد. ح: حقيقة.

(13) ل - ن: أولئك. ح: أولئك الصبيان.

(14) ل - ن: ما رأى. ح: ما يرى.

(15) ح - ل: الزيارة. ن: الزيادة يتعارضون - يتعاوضون.

من أسباب المباراة[1] والمباهاة، والمساجلة*، والمحاكاة. وفي[2] ذلك تهذيب لأخلاقهم، وتحريك لهممهم، وتمرين لعاداتهم.

وإذا فرغ الصبي من تَعَلّم القرآن[3]، وحفظ أصول اللغة، نُظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته، فَوُجِّه لطريقه. فإن أراد[4] به الكُتّاب أضاف[5] إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب، ومناقلات الناس ومحاورتهم، وما أشبه ذلك[6]، وطورح الحساب، ودُخِل[7] به الديوان وعُني بخطّه؛ وإن أُريد[8] أخرى أُخِذَ به فيها بعد أن يعلم مدبِّر الصبي أن[9] ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مواتية، لكن ما شاكل** طبعه وناسبه، وأنه لو كانت[10] الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والملاءمة، إذن ما كان أحد غفلاً من الأدب، وعارياً[11] من صناعة، وإذن[12] لأجمع الناس كلُّهم على اختيار أشرف الآداب وأرفع الصناعات. ومن[13] الدليل على ما قلنا سهولة بعض الأدب على قوم، وصعوبته على آخرين.

ولذلك نرى واحداً تؤاتيه البلاغة، وآخر يواتيه النحو، وآخر[14] يؤاتيه الشعر[15]، وآخر يؤاتيه الخُطَب، وآخر يؤاتيه النسب. ولهذا يُقال: بلاغة القلم[16] وبلاغة الشعر. فإذا خرجتَ عن هذه الطبقة إلى أخرى، وجدتَ واحداً يختار علم الحساب[17]، وآخر يختار علم الهندسة، وآخر يختار علم الطِّب. وهكذا تجد سائر الطبقات إذا افتليتَهَا[18] طبقة طبقة، حتى تدور عليها جميعاً. ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات أسبابٌ غامضةٌ وعِلَلٌ

(1) ل ـ ن: المباراة والمباهات. ح: المباهاة والمباراة.

(*) المساجلة: المفاخرة.

(2) ل ـ ن: وفي. ح: ومن.

(3) ل ـ ن: تعلم القرآن. ح: التعلم للقرآن.

(4) ح ـ ن: أريد. ل: أراد.

(5) ل ـ ن: أضاف. ح: أضيف.

(6) ل ـ ن: ذلك. ح: ساقطة.

(7) ل ـ ن: ودخل. ح: ودفع.

(8) ح ـ ل: أُريد. ن: أريد به.

(9) ل ـ ن: أن. ح: وأنه.

(**) شاكل: ماثل ووافق.

(10) ل ـ ن: كانت. ح: كان.

(11) ل ـ ن: وعاريا. ح: ولا عاريا.

(12) ل ـ ن: واذن. ح: ولأذن.

(13) ل ـ ن: ومن. ح: وعن.

(14) ل ـ ن: وآخر. ح: والآخر.

(15) ل ـ ن: يؤاتيه الشعر. ح: ساقطة.

(16) ل ـ ن: القلم. ح: العلم.

(17) ل ـ ن: علم الطب. ح: علم الطب وعلم الحساب.

(18) ل ـ ن: افتليتها. ح: غير مقروءة.

خَفيَّة تدقُّ عن أفهام البشر، وتَلْطُفُ عن القياس والنظر، لا يعلمها إلاّ الله جل ذكره.

وربما نافر طباع[1] إنسان جميع الآداب والصنائع[2]، فلم يعلق منها بشيء. ومن الدليل على ذلك أنَّ أناساً من[3] أهل العقل راموا تأديب أولادهم، واجتهدوا في ذلك وأنفقوا فيه[4] الأموال، فلم يدركوا من ذلك ما حاولوا. فلذلك ينبغي لمدبّر الصبي إذا رام له[5] اختيار الصناعة، أن يَزِن أولاً طبع الصبي، ويَسبُر قريحته ويختبر ذكاءه. فيختار له الصناعات بحسب ذلك. فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرّف قدر ميله إليها ورغبته فيها، ونظر هل جرت منه على عِرْفان[6] أم لا؟ وهل أدواته[7] وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة؟ ثم يَبتُّ العزم، فإنّ ذلك أحزمُ في التدبير، وأبعدُ من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً. فإذا وغل*[8] الصبي في صناعته بعض الوغول، فمن التدبير أن يُعرض للكسب، ويُحمل على التعيُّش منها، فإنه يَحصل في ذلك له منفعتان: إحداهما، إذا[9] ذاق حلاوة الكسب بصناعته، وعرف غناها وجدواها[10] عظيمين[11]، لم يضْجع[12] في إحكامها وبلوغ أقصاها.

والثانية أنه يعتاد طلب المعيشة قبل أن يستوطئ حال الكفاية[13]. فإنّا قل ما رأينا من أبناء المياسير من سَلِمَ من[14] الركون الى مال أبيه، وما أعدّ له من الكفاية؛ فلما عوّل على ذلك، قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة، وعن التحلي بلباس الأدب. فإذا كسب الصبي بصناعته، فمن التدبير أن يُزَوَّجَ ويفرد رحله. (لئلا تتلاعب به الشهوات)[15].

---

(1) ل ـ ن: طباع. ح: طبع.
(2) ل ـ ن: والصنائع. ح: والصناعات.
(3) ل ـ ن: من. ح: في.
(4) ح ـ ل: فيه. ن: ساقطة.
(5) ح ـ ل: له. ن: ساقطة.
(6) ل ـ ن: عرفان. ح: عرف.
(7) ل ـ ن: أدواته. ح: أعدائه.
(**) وغل: اتقن ومهر.
(8) ح ـ ل: وغل. ن: أوغل.
(9) ل ـ ن: إذا. ح: إنه إذا.
(10) ل ـ ن: وجداها. ح: جدواها.
(11) ح ـ ل: عظيمين. ن: عظيمتين.
(12) ل ـ ن: يضجع. ح: ينجح.
(13) ل ـ ن: الكفاية. ح: الكفاة.
(14) ل ـ ن: من. ح: على.
(15) ح ـ ل: ما بين القوسين ساقط. ن: وارد.

في سياسة الرجل خدَمه

إنَّ سبيل سياسة[1] الخدم والقوَّام من الإنسان سبيلُ الجوارح من الجسد. وكما أنّ قوماً قالوا: حاجب الرجل وجهه، وكاتبه قلمه، ورسوله لسانه، كذلك نقول: إنَّ[2] حفدة الرجل يده ورجله، لأن من كفاك التعاطي بيدك فقد قام عندك[3] مقامها.

ومن كفاك السعي برجلك فقد ناب عندك[4] منابها، ومن حفظ لك[5] ما تحفظه عينك فقد كفاك كفايتها. فغناء الخدم عنك أيها الإنسان كثير[6]، ونفع القوّام[7] إياك جزيل، ولولاهم لارتجّ دونك باب من الراحة كبير[8] ولانسدّ عنك طريق من النعمة مَهيَع* ولاضطررت[9] إلى مواصلة القيام والقعود، وإلى مواترة الإقبال والإدبار، وفي ذلك إتعاب الجسد. وهو بَعدُ من إمارات الخِفّة ودلائل النّزق، وسبل المهانة[10] والضعة، وفيه سقوط الهيبة وذهاب الرزانة والركانة، وبطلان الأبّهة وطرح السمت[11] والوقار. وبثبات هذه الخصال يباين المخدوم الخادم، والرئيس المرؤوس.

فينبغي لك أن تحمد الله عز وجل على ما سخّر لك منهم وما كفاك[12]، وأن[13] تحوطهم ولا تقصيهم، وتتفقدهم ولا تهملهم، وتُرفق بهم ولا تحرجهم. فإنهم بشر يَمَسُّهم من الكلال واللغوب، ومن السآمة والفتور، ما يمس البشر[14]، وتدعوهم دواعي حاجاتهم وإرادات أجسامهم إلى ما في طباع البشر إرادته والحاجة[15] إليه.

وطريقة اتخاذ الخدم أن لا[16] يتخذ الإنسان خادماً إلا بعد المعرفة

---

(1) ل: سياسة. ح: السياسة. ن: ساقطة.
(2) ح ـ ل: أن. ن: ساقطة.
(3) ح ـ ل: عندك. ن: عنك.
(4) ح ـ ل: عندك. ن: عنك.
(5) ل ـ ن: لك. ح: ساقطة.
(6) ل ـ ن: كثير. ح: أكثر.
(7) ح ـ ل: القوام. ن: ساقطة.
(8) ل ـ ن: كبير. ج: كثير.
(*) مَهيَع: بيّن وواسع.
(9) ل ـ ن: ولاضطررت. ح: والا اضطراب.
(10) ل ـ ن: المهانة. ح: الهداية.
(11) ل: السمت. ن: ساقطة.
(12) ل ـ ن: كفاك. ح: كفاك بهم.
(13) ل ـ ن: وأن. ح: ولأن.
(14) ل ـ ن: البشر. ح: من البشر.
(15) ل ـ ن: والحاجة. ح: الحاجة.
(16) ح ـ ل: أن لا. ن: وألا.

والإختبار له، وإلا بعد سبره وامتحانه؛ فإنْ لم تستطع ذلك، فينبغي أن تعمل فيه التقدير والفراسة والحدس والتوسم.

وأنْ تُضرِبَ عن[1] الصور المتفاوتة والخِلَق المضطربة، فإنّ الأخلاق تابعة للخَلْق. ومن أمثال الفرس «أحسن[2] ما في الذميم[3] وجهه»، وأنْ تجانب ذوي العاهات: كالعوران والعرجان والبرصان ونحوهم. وأنْ لا تثق منهم بذي الكَيس* الكثير، والدهاء[4] البيّن، فإنه لا يُعرّى من الخبّ**، ولا يسلم من المكر. ويؤثِر اليسير من العقل والحياء على كثيرٍ من الشهامة والخفة. فإذا فرغ من ذلك فلينظر لأيِّ أمرٍ يصلح الخادم الذي يتخذه، وأي صناعة ينتحل، وما[5] الذي يظهر رجحانه فيه من الأعمال فليسنده إليه، وليستكفه[6] إياه. ولا ينقلَنّ الخادم من عملٍ إلى عمل. ولا يُحَوِّلَنّه من صناعة إلى صناعة، فإنّ ذلك من أمتن أسباب الدمار، وأقوى دواعي الفساد. وما يشبِّه[7] من يفعل ذلك إلا بمن يكلّف الخيل الكراب***، والبقر الإحضار****، لأنّ[8] لكُلِّ إنسان باباً من المعارف[9]، وفناً من الصناعات، قد سمح له به[10] طباعه، وأفادته إياه غريزته، فصار لديه كالسّجيّة التي لا حيلة في تركها وكالقرينة التي لا سبيل إلى مفارقتها. فمتى نقل الإنسان الخادم مما قد أحسنه وأتقنه، ومارسه ولابسه وألفه واعتاده، إلى ما يختاره له برأيه، وينتخبه له[11] بإرادته، مما ينافر طباعه ويضاد جوهره. أفسد[12] عليه نظام خدمته، وجبره في طريق مهنته، فعاد كالرَّيض***** ثم لا يفيده مما نقله إليه باباً[13] إلاّ بنسيان أبواب مما نقله عنه. ومتى عاد به إلى الأمر

---

(1) ل ـ ن: عن. ح: على.
(2) ل ـ ن: أحسن. ح: وأحسن.
(3) ل ـ ن: الذميم. ح: ذميم.
(*) الكيس: الرزين والظريف.
(4) ل ـ ن: والدهاء. ح: الهناء.
(**) الخب: المكر والخداع.
(5) ح ـ ل: وما. ن: وأما.
(6) ح ـ ل: وليستكفه. ن: وليستكلفه.
(7) ل ـ ن: يشبه. ح: شبه.
(***) الكراب: قلب الأرض وحراثتها.
(****) الإحضار: الركض السريع.
(8) ل ـ ن: لأن. ح: وان.
(9) ل ـ ن: المعارف. ح: العوارف.
(10) ح ـ ل: قد سمح له به. ن: قد سمحت له بذلك.
(11) ل ـ ن: له. ح: ساقطة.
(12) ل ـ ن: أفسد. ح: وأفسد.
(*****) الريض: من كان في بداية الترويض والتدريب.
(13) ل ـ ن: باباً. ح: ساقطة.

الأول، وجده فيه أسوأ حالاً منه فيما نقله إليه.

ولا ينبغي أن يكون نكيرُ[1] الإنسان على[2] الخادم إذا أراد الإنكار عليه صرفه عنه[3]، فإن ذلك من دلائل ضيق الصدر، وقلة الصبر، وخفة الحلم، ولأنه إذا صرفه احتاج إلى غيره بدلاً منه (وخلفاً عنه، وغيرُه مثله أو قريب منه)[4]. وإذا استمرت به هذه العادة أوشك أن يبقى بلا خادم.

بل ينبغي له أن يقرر في قلوب خدمه أنّ أحداً منهم لا يجد إلى مفارقة رحله والخروج عن داره وكنفه سبيلاً؛ فإن ذلك أتمّ للمروءة وأدلُّ على الوقار والكرم. وبعد، فإن الخادم لا يتوالى ولا يناصح، ولا يشفق ولا ينظر، ولا يحتاط ولا يحامي، ولا يذب، حتى يتحقق عنده ويصح لديه[5] أنه شريك صاحبه في نعمته، وقسيمه في ملكه وجدّته، حتى[6] يأمن العزل[7]، ولا يحذر الصرف[8]. ومتى ظن الخادم أن أساس حرمته غير واطدة[9]، ووشائج ذمامه غير راسخة، (وأنَّ مكانه نابٍ به عند الذنب يوافقه والحزم يفارقه)[10]؛ كان[11] مقامه على[12] صاحبه كعابرِ سبيل، فلا يُعنى بما عناه، ولا يهتم بما عراه، ولم يكن همه إلا ذخيرةً يعدُّها ليوم[13] جفوة صاحبه، وظَهَرَة* يرجع إليها عند نبوته وازورار جانبه.

وليكن[14] عند الصاحب لخدمه دون صرفهم[15] وإخراجهم، وسوى[16] نبذهم واطّراحهم، منازل من الإستصلاح[17] والتقويم. فمن استقام له بالتأديب عِوَجُه، واعتدل بالثقاف أَوَدُه، فَلْيَشدّدهُ[18] يداً، ويوسعه عند الزلة عفواً.

---

(1) ل ـ ن: نكير. ح: نكر.
(2) ل ـ ن: على. ح: إلى.
(3) ل ـ ن: عنه. ح: ساقطة.
(4) ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
(5) ل ـ ن: لديه. ن: ساقطة.
(6) ح ـ ل: حتى. ن: وحتى.
(7) ح ـ ل: العزل. ن: العزول.
(8) ل ـ ن: الصرف. ح: الضرب.
(9) ل ـ ن: واطدة. ح: غير مقروءة.
(10) ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
(11) ح ـ ل: كان. ن: وان.
(12) ح ـ ل: على. ن: عند.
(13) ل ـ ن: ليوم. ح: قدم.
(*) الظهرة: المتاع وما يساعد ويعين.
(14) ل ـ ن: وليكن. ح: ولكن.
(15) ح ـ ل: صرفهم. ن: انصرافهم.
(16) ل ـ ن: وسوف. ح: ساقطة.
(17) ل ـ ن: الإستصلاح. ح: الإصطلاح.
(18) ل ـ ن: فليشدده. ح: فليشدد به.

ومن راجع الذنب بعد التوبة، ونقض العهد بعد الإنابة؛ فَلْيُذِقْهُ طرفاً من العقوبة وليمسَّه ببعض السطوة، ولا ييأسَنَّ من رشده، ما لم تنحل عقدة حياته، ويكاشف[1] باصراره. ومن عصاه معصية صلعاء. يلتفّ دونها[2]، أو جنى جناية شنعاء لا بُقْيا معها، ولا في شرط السياسة اغتفارها، فالرأي للصاحب البدارُ إلى الخلاص؛ وإلاّ أفسد[3] عليه سائر الخدم.

وانقضت[4] الأبواب التي مثّلنا فيها ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه، وما يشتمل عليه منزله، وإنما ذكرنا القليل من الكثير[5]، والجُمَل دون التفسير، ولو شرحنا كل باب بما يشاكله من أخبار الناس وأشعارهم لكان الكتاب أحسن وأكمل، إلاّ أنه يكون أكبر وأطول. فآثرنا التخفيف على القارئ والتسهيل على الناظر، ولَرُبَّ قليلٍ أرْيَع[6] من كثير، وصغيرٍ أتمُّ من كبير.

والله ولي التوفيق والتيسير. (نجزت رسالة السياسة والحمد لله كثيراً كفاء مِنَّتِه)[7].

(1) ل ـ ن: ويكاشف. ح: ولم يكاشف.

(2) ل ـ ن: يلتف دونها. ح: لا ينسى دورها.

(3) ح ـ ل: أفسد. ن: فسد.

(4) ل ـ ن: وانقضت. ح: قضت.

(5) ل ـ ن: من الكثير. ح: والكثير.

(6) ل ـ ن: أربع. ح: أنفع.

(7) ل: نجزت رسالة السياسة والحمد لله كثيراً دائماً كفاء منته. ن: والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين. ح : والحمد لله وحده.

2 ـ رسالة البرّ والإثم

بسم الله الرحمن الرحيم

ومن أيّ الأفعال هي تلك، فمتوسّطات الأفعال. فإنّ الأفعال، متى كانت متوسّطة، تُسبّب الخُلُق المحمود، ومتى فُعلت بعد حصول الخُلُق المحمود، حفظته على حاله. ومتى كانت زائدة[1] على ما ينبغي، أو ناقصة، فإنها إنْ كانت قبل حصول الأخلاق، لَسَبَّبتِ الأخلاق القبيحة، وإنْ كانت بعد حصول الأخلاق الجميلة فإنها تُزيلها. والحال في ذلك كالحال في الأمور البدنية، كالصحة مثلاً، فإنّها، متى كانت حاصلة، فينبغي أن تُحفَظ. ومتى لم تكن حاصلة، فينبغي أن تُكتسب. والتي بها تُكتَسَب هي الاعتدال في الطعم والتعب والراحة وسائر[2] الأشياء التي تعرفها صناعة الطب. فإنّ تلك، متى كانت متوسطة، تُسبب الصحة إذا لم يكن صحة؛ وتَحفظ الصحة متى حَصلت.

وكما أنّ التوسط، فيما يكسب الصحة للبدن أو يحفظها عليه، إنما يُقدّر بأحوال الأبدان التي تُعَالَج، ويُقدَّر ذلك بحسب الأزمان. فإنّ الذي هو حارٌّ باعتدالٍ عند بدنٍ، وقد يمكن أن يكون أزيد مما ينبغي عند بدن يَتغيّر. ولذلك ما هو في الشتاء حار باعتدال عند بدنٍ ما، عسى أن لا يكون معتدلاً لذلك البدن بعينه في الصيف. كذلك التوسط في الأفعال، إنما يقدّر بحسب الحين، وبحسب المكان، ما منه يكون الفعل، وبحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون الفعل.

---

(1) في الأصل: زايدة.

(2) في الأصل: ساير.

وكما أنّ الطبيب متى صادف البدن أميل للحرارة أزال ذلك بمقابل الحرارة وهي البرودة، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك بالحرارة، كذلك[1] متى صادفنا أنفسنا مالت إلى الخُلُق الذي هو من جهة الزيادة، فينبغي أن نزيل ذلك بالذي هو من جهة النقصان. وإذا صادَفْنا أنها مالت إلى الذي هو من جهة النقصان، جذبناها إلى الذي من جهة الزيادة؛ إلى أن نقفها على الوسط، بحسب تحديدنا الوسط. فالوجه في ذلك أنْ نعوّدها الأفعال الكائنة[2] عن ضدها كلما صادفناها عليه. وذلك أن نَنظر: فإنْ كان ما صادفناها عليه هو الزيادة، نعوِّدها فعل ما يصدر عن الناقص؛ وإنْ كان (ما)[3] صادفناها عليه من جهة النقصان، فَعَلْنا الأفعال الكائنة[4] من جهة الزيادة. ونكرر فعل ذلك زماناً، ولا نزال كلما صادفنا أنفسنا مالت إلى جانب أملناها إلى الجانب الآخر. أعني كلما رأينا أنفسنا مالت إلى الزيادة جذبناها إلى النقصان، وإذا مالت إلى النقصان جذبناها إلى الزيادة؛ إلى أنْ نبلغ الوسط أو نقاربه.

وينبغي أن نَعلم أنّ الأنفس الإنسانية ليس فعلها الذي يخصّها إدراك المعقولات فقط؛ بل لها، لمشاركة البدن، أفعال أخرى تحصل نفسها بها سعادات. وذلك إذا كانت تلك الأفعال سابقة إلى العدالة. ومعنى **العدالة** أن تَتوسّط النفسُ بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما يُغضِب وفيما لا يُغضِب، وفيما تُريد به الحياة ولا تريد. والخُلُق هيئة تَحدُث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن، وعسر انقيادها له؛ فإنّ العلاقة التي هي بين النفس والبدن توجِب بينهما فعلاً وانفعالاً.

والبدن بالقوى البدنية يقتضي أموراً، والنفس بالقوى العقلية تقتضي أموراً متضادة لكثير منها. فتارة تحمل النفس[5] على البدن فتقهره، وتارة تسلّم للبدن فيمضي البدن في فعله. وإذا تَكرّر تسليمها له حَدَث من ذلك في النفس هيئة إذعانية للبدن، حتى يَعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يَعسر عليها قبل

(1) في الأصل: لذلك.
(2) في الأصل: الكاينة.
(3) ما بين القوسين لم يرد في النص.
(4) في الأصل: الكاينة.
(5) في الأصل: البدن.

ممانعته وكَفّه عن حركته. وإذا تَكَرّر قمعه[1] له، حدث منه في النفس هيئة غالبة؛ يَسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل إليه ما كان يَسهل قبل. وإنما تتصدر **هيئة الإذعان** وقوع أفعالٍ من طرفٍ واحد في النقص والإفراط. وتقع **هيئة الإستعلاء** بأن تَجري الأفعالُ على التوسط. فسعادة النفس، في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها، هو صيرورتها عالماً عقلياً. وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن، أن تكون لها الهيئة الاستعلائية. فالواجب أن تَطلب الاستكمالَ بأنْ تُصوِّر نسبةَ الأمور إلى الموجودات المفارقة، فتسعد بذلك الاستكمال الأكمل عند المفارقة. وإنّ الكمال في أنْ لا تَعلَق بالنفس هيئة بدنية، وذلك بأن تستعمل هذه القوى بالتوسّط.

أمّا **الشهوة** فعلى سيرة العفة، وأمّا الغضب فعلى سيرة الشجاعة. فمن فارق وهو على هذه الجملة اندرج في اللذة الأبدية، وانطبعت فيه هيئة الكمال الذي لا يتغيّر، مشاهداً فيه الحق الأول وما يترتب بعده. وكل ذلك متصوَّر في ذاته، وهو كمال ذاته من حيث هو النفس الناطقة، وهو الملذّ الحقيقي، وإن لم يشعر به في البدن. وبعبارة أخرى، **إن السعادة الإنسانية لا تتمّ إلاّ بإصلاح الجزء العملي من النفس في ذلك، بأن تحصله ملكة التوسط بين الخُلُقَيْن الضدَّين.**

أمّا **القوى الحيوانية** فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان، وأمّا **القوى الناطقة** فبها هيئة الإنفعال والاستعلاء. وإذا قويت الحيوانية وحَصَل لها ملكة استعلائية، حَدَث في النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة، من شأنها أن تجعلها قوى العلاقة مع البدن شديد الإنصراف إليه.

وأمّا **ملكة التوسط** فالمراد منها المَبرَّة عن الهيئات الإنقيادية، وتنقية النفس الناطقة بل ميلها، مع إفادة هذا الاستعلاء والمَبَرّة. وذلك غير مضادّ لجوهرها، ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل على جهته. فإذا فارقت ومنها الملكة الحاصلة بسبب الإتصال بالبدن، كانت قريبة الشبه من عالمها، وهي فيه. ولهذا الكلام تمامٌ ذُكِر في موضعه*.

---

(1) أي قمع النفس للجسد. وكثيراً ما يستعمل ابن سينا «النفس» في صيغة المذكّر.

(2) هنا تنتهي رسالة في علم الأخلاق.

فصل في فائدة العادة [= السعادة(؟)]

قد ذكرنا أنّ السعادة في الآخرة مكتسَبة بقوة النفس، وبكره النفس بُعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادّة لأسباب السعادة، وهي الشره المضاد لاسباب السعادة. وهذا الشره يَحصل بأخلاقٍ ومَلَكات. والأخلاق والملكات فليست بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحسّ، وتديم بذكرها المعدن الذي لها. فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها، لم تنفصل من الأحوال البدنية. ذلك ونفسها مليئة أفعال منغمسة وخارجة عن عادة الفطرة، بل هي التكلف. فإنها تَبعث البدنَ والقوى الحيوانية، وتَهدم إرادتها في الاستراحة والكسل. ورفض المعتاد إخماد الحرارة الغريزية وأسباب الارتياض إلا في اكتساب أعراض اللذات البهيمية.

ويُفرض على النفس، المجادلة لتلك الحركات، ذِكْرُ الله والملائكة وعالَم السعادة. أسباب لو أتت تَقرّر لذلك فيها هيئة الانزعاج من هذا البدن، وبأهوائه وملكة التسلط على البدن، فلا تنفصل عنه. فإذا جرت عليها أفعال أمن بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة ما يثيرها لو كان مُخْلِداً إليها مقاداً لها من كلّ وجه. ولذلك ما قال القائل الحق إن «الحسنات يذهبن السيئات». فإنْ دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة الصفات إلى جهة الحق، وأعرض عن الباطل وصار شديد الإستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل، ولم يَعتقد أنها فريضة من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يَذَكّر الله ويعرض عن غيره، لكان جديراً أن يقوم من هذا الزكاء بحظٍ وافر. فكيف إذا استعملها من يَعلم أنّ النبي من عند الله وبارسال الله وواجب من عند الله. والنبي فُرِض عليه من عند الله أنْ يَفرض عبادته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين، فيما يبقى به فيهم السنّة والشّريعة، التي هي أسباب وجودهم، ولهم وللعارفين، فيما يقربهم عند المعاد، وكفى بزكائهم.

ولا تحصيل الخيرات الإنسانية. والسعادات البشرية تتعلق بهيئة الانزعاج عن البدن التي تُكسبها الأخلاق الجميلة، وبه الاستعداد لقبول الفيض العلوي

التي تكسِبها الأدعية الصالحة. وقد تقدم القول في الأخلاق[1] بمقدار ما يليق بهذه التذكرة.

فيجب أن نسير إلى حقيقة الأدعية[2] ووجهة الفائدة فيها لمتعاطيها، فنقول: إنه قد يتصل إليها باب المستدعي، وتَصوّره يؤدي إلى غاية نافعة. وذلك لما يوجبه تَصورُ أمر غالب للمرء وجب لحصول المستدعي، على ما شُرح ذلك في موضعه، فذلك يكون بسبب الدّعاء والتضرع إلى استدعاء تلك الحالة الموجبة لحصول المستدعي، نسبة التفكير إلى استدعاء البيان وكل نقص من علٍ. والسبب في الدعاء منا أيضاً، وفي الصَدَقة وغيره إنما يكون من هناك، كماً ذُكر في موضعه. فإن مبادئ جميع هذه تنتهي إلى الطبيعة والإرادة، والطبيعة مبدأها من هناك، والإرادات التي لنا، كانت بعدما لم تكن.

وكل كائن، بعدما لم يكن، فله علّة وكل إرادة لنا فلها علّة، وعلّة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، ولا طبيعة المريد، وإلاّ لزمت الإرادة ما دامت الطبيعة. بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي نسبة إلى أرضيات وسماويات تكون موجبة لتلك الإرادة. فإذا حللت الأمور كلها، استندت إلى مبادئ انجابها، تنزل من عند الله.

والقضاء من اللغة، هو الواضع الأول البسيط. والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة، إلى القضاء والأمر الإلهي الأول. ولو أمكن الإنسان أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها، فهِم كيفية ما يحدث في المستقبل.

زيادة شرح لما ذكر، أي النفس الشريفة إذا طلبت جزاء ودعتِ الله عز وجلّ، فإن الملائكة تعلم ذلك، وتعلم أن الميت إلى الله، المتضرع يستحق بهيئته واستعداده ترجيحاً لوجود ذلك الممكن، فيتبع تلك التصورات وجود تلك الأمور في المادة، أو تبعها تصور من الدواعي للواجب من التدبير على

(1) را: رسالة في الأخلاق.

(2) را: رسالة في الدعاء.

سبيل الهداية، أو يحدث كلال في القوى الساعية إلى مضادة ذلك.

ولا تكون ذلك منفصلةً عن الدعوات، بل التصورات التي سلفت منها، وإن دعاء والتماساً صادقاً قربته تصدر عنه، يكون من ذلك الداعي لأمر حقه كذا، أو تصور الحاضر. لذلك الذي معه تصورات حقَّة، فيما يلتمسه كذا ويرجح ذلك، وتكون أوائل تلك التصورات أسباباً لهواً بها، وهي تصورات ما هو أولى أن يكون عندما كان الذي كان.

وهذه الأسباب الهوا (؟) هي أسباب تأليف الوجود، على أن الهداية فائضة. والأصوب في كل أمرٍ والأسلك إلى الإصلاح فيه، معقول في الجنبة العالية، وإنما لم تقبل الفيض الهادي بسبب في القابل. وربما كان التضرع كاسباً للنفس استعداداً كاملاً لقبول تلك الهداية. كالفكر في إفادتها الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة، أو موقعاً في الأسباب المتعلقة بالعَرَض زيادة استعداد، فيكون ما لا يكون لولا التعرض.

وليس كل ما هو متصور عند الملائكة أنه حين توجبه ويرجح الاستحقاق، فإنه يوجد دائماً[1]. كالصحة التي هي معتقدة خيراً للمريض. بل يجب أن يكون هذا الذي هو السبب القابل، ولعدم مصادمات مبادئها من هناك أيضاً، لانقلبت (؟) فإنه ربما عاف فيضاً إذا كان أغلب، وأيضاً، فإن النفوس الإنسانية مناسبة للمقاربات، وبطبعها المادة العنصرية، كما في بدنها، حتى تقع تصوراتها لسخنيات وتبريدات تعسر عنها بعض الأعضاء، وليست عن معانٍ طبيعية حتى يكون مبدأ ذلك ملكة تتعدى بتأثرها بدنها، وتكون لوقتها كأنها نفس ما للعالم. وكما تؤثر في كيفية مزاجه، تكون أثرت مبدأ الجمع ما عدَّدته، أو مادتها هذه الكيفيات، لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخنٍ بحار، ولا كل مبردٍ ببارد.

فلا يستنكر أن يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل في أجرام أُخَر، منفصلة عنه انفصال بدنه، ولا يستنكر أن تتعدى عن قواها الحاصلة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها، لا سيما إذا استنجدت ملكتها، تقهر قوتها

---

(1) في الأصل: دايماً.

البدنية التي لها، فتقهر كل شهوة أو عصا أو خوفاً من غيرها. وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي الذي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها. وقد يحصل لمزاج يحصل، وقد يحصل لضرب من الكسب، لجعل النفس كالمجردة، لشدة الزكاء كما يحصل للأبرار. وقد يحصل بضرب من الإنقطاع إلى الله عزّ وجل، والتضرع إليه، والدعاء له، لجعل النفس مؤيدة لقوة مناسبة للقوة المذكورة، مستفيدة بحالة لم تكن تحصل لها، لولا الدعاء، والإصابة بالعين تكاد تكون من هذا[1]. والمبدأ فيه حالة نفسانية يعجبها مؤثر كما في المتعجب منه.

فصل

للنفس صحة ومرض كما للبدن. صحتها الهيئات التي تصدر عنها الخيرات والأفعال الجميلة، ومرضها الهيئات التي تصدر عنها الشرور والأفعال القبيحة. فصحة البدن هي الهيئة التي تفعل بها النفس أفعالها على أتم ما يكون، ومرضه الهيئة التي خلاف ذلك. وهذه الهيئات الجيدة تُسمى الفضائل، والهيئات الرديئة لها تُسمى الرذائل. والمُعالج للأبدان هو الطبيب، والمُعالج للنفوس هو المدني، الذي هو الملك. فإن المدني بالصناعة المدنية، والملك بالصناعة الملكية يُعالج الأنفس، فيعرف الأنفس بأسرها وأجزائها وما يعرض لها، ولكل واحد من النقائص والرذائل، ومن ما تمرض به، ومن كم شيء، وكيف الوجه في إزالتها، وما الفضائل والهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات، وكم هي، وكيف الحيلة في ملكتها. ووجه التدبير في حفظها على المدنيين حتى لا تزول.

والأجزاء العظمى للنفس خمسة: الغاذي، والحاس، والمتخيل، والروعي والناطق.

- ومن الغاذي: القوة الهاضمة، والمُنمِّية، والمولِّدة، والحادثة، والممسكة، والمميزة، والدافعة. فالغاذي هو الذي سمح الدم الحاصل في عضو عضو، حتى يصير شبيهاً بذلك العضو.

---

(1) را: رسالة في السحر والطلسمات والنيرنجات والأعاجيب.

ـ والحاس هو الذي يدرك بإحدى الحواس الخمس المعروفة.

ـ والمتخيل هو الذي يحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس، فركَّب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، وفصَّل بعضها عن بعض تفصيلات مختلفة، بعضها صادق وبعضها كاذب، وذلك في اليقظة والنوم جميعاً.

ـ والروعي الذي يكون به يراع الحيوان إلى الشيء، وبه يكون الشوق إلى الشيء، والكراهية له، والطلب والهرب والإيثار والحب والغضب والرضاء، والخوف والإقدام والقسوة والرحمة، والمحبة والبغضة والهواء والشهوة، وسائر عوارض النفس.

ـ والناطق هو الذي به يعمل الإنسان، وبه تكون الرويَّة، وبه تُقتنى العلوم والصناعات، وبه يميّز بين القبيح والجميل في الأفعال، منه عملي، ومنه نظري. النظري: هو الذي يعلم الإنسان الموجودات، التي ليس شأنها أن نعملها نحن، ونصيرها من حالٍ إلى حال. والعملي: هو الذي يميز الأشياء التي شأنها أن نعملها نحن ونغيرها من حالٍ إلى حال. فالفضائل صنفان: نُطقية وخُلقية. فالنُطقية هي فضائل الجسد. والناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخُلقية فضائل الجسد الروعي، مثل: العفة والسخاء والشجاعة والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه الأقسام، والفضائل والرذائل الخُلقية تتمكن بتكرير الأفعال الكائنة عن الخُلق. فإن كان خيرات حصلت الفضيلة، وإن كانت شروراً حصلت الرذيلة.

وليس يمكن أن يُفطر الإنسان بالطبع، ذا فضيلة وذا رذيلة. ولكنه يمكن أن يفطر مُعداً نحو أفعال فضيلة ورذيلة، فيسهل عليه أفعال أحدهما. وليس ذلك الاستعداد فضيلة ولا رذيلة. بل إذا تمكنت بالعادة، بتكرير تلك الأفعال هيئة في النفس تصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها، كانت تلك الهيئة المتمكنة بالعادة، يُقال لها فضيلة أو رذيلة وهي الذي يُحمد عليها أو يُذم الإنسان. وأما ذلك الآخر، فلا يُحمد عليه ولا يُذم.

وبعد أن يوجد من هو بالطبع مُعدّ للفضائل كلها، الخُلقية والنطقية، إعداداً تاماً، وأن يوجد معدّاً للرذائل كلها، وإلاّ ذُكر أن كل واحد مُعَدّ نحو فضيلة أو فضائل معدودة، أو نحو رذيلة أو رذائل معدودة، وذلك كالحال في

الاستعداد للصناعات. وإذا انضافت الهيئة الطبيعية، وتمكنت بالعادة، كان الإنسان في ذلك الخلق أتم ما يكون ونفسر زواله عنه، خيراً كان أو شراً. وإذا وُجد من هو بالطبع مُعَدّ نحو الفضائل كلها، ثم تمكنت فيه بالعادة، كان ذلك الإنسان فائقاً في الفضيلة، يكاد يخرج عن طبقات الفضائل الإنسانية، ويُسمى إلهياً. والذي بالضد هو المعدّ للرذائل كلها المتمكنة فيه بالعادة، فهو الشرير على الإطلاق، ويسمى سَبْعياً[1]. والأول يصلح أن يكون ملكاً، والثاني يخرج عن المدن كلها.

الاستعدادات الطبعية، منها ما يمكن أن يُزال ويعسر بالعادة لو تكرر، ويضعف وينقص. ومنها ما لا يمكن ذلك فيها، ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عنها. وكذلك الأخلاق تنقسم هذه القسمة، وبين الفاضل والضابط لنفسه فرق. فإن الأول يفعل الخير وهو يهواه ويستلذه، ولا يتأذى به. والثاني يفعله، وهو يهوى ضده ويتأذى بفعل الخير ولا يستلذه.

وكذلك بين العفيف وبين الضابط لنفسه. غير أن الضابط يقوم مقام الفاضل في كثير من الأمور والشرور وقد يُزال عن المدن، إمّا بتحصيل الفضائل التي يمكن أن تكون في نفوس الناس، وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم. فإن لم يمكن إزالة الشرعي الشأن بأحد هذين الوجهين عن المدن، وغير ممكن أن يوجد إنسان مفطوراً على استعداد، ثم لا يمكنه أن يفعل أضداد أفعال ذلك الاستعداد، كما في الأخلاق لذلك سواء.

فإن صاحب كل واحدٍ من هذين قادر على أن يُخالف، ويفعل الأفعال الكائنة عن ضد ذلك الاستعداد.

والخُلُق لكنه يعسر إزالته بالعادة، والفضائل إنما هو وسائط بين رذائل، وكل فضيلة بين رذيلتين. فالعفة متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة. والسخاء متوسطة بين التبذير والتقتير. والظرف متوسط في الهزل واللعب بين المجون والخلاعة، والتواضع متوسط بين الكره والتحابب وبين العداوة والكرم وبين الجرح والطرية[*] وبين النذالة. والحلم بين إفراط

---

(1) نسبة الى السباع الضارية.

(*) المبالغة في المديح.

العصب وبين أن لا تعصب على شيء أصلاً، والحياء بين الوقاحة والحصر. والتردد بين التعنت والتملق. وهذا التوسط إنما هو توسط لا بإطلاق وبل بالقياس، وهو مختلف بحسب الإضافة إلى الأشخاص المختلفة، ومن إليه الفعل ولأجله، وبحسب الزمان والمكان. والحال في ذلك كالحال في تدبير الأبدان، والمستنبط للمتوسط في الأعدية* والأدوية هو الطبيب، وفي الأفعال والأخلاق هو الملك، بكل واحدٍ من جزؤيّ الناطق، أعني النظري والعملي فضيلته على حالها، فضيلة النظري العقل النظري والعلم والحكمة. وفضيلة العملي العقل العملي، والعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن. فالعقل النظري هو قوة يحصل لها بالطبع العلم اليقين بالمقدمات الكلية الاضطرارية، التي هي مبادئ العلوم النظرية.

وهذه قد تكون بالقوة، ما لم تحصل لها هذه الأوائل، فإذا حصلت لها صارت عقلاً بالفعل، وقوى استعدادية لاستنباط العلوم. والعلم هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات، وما هو كل واحد منها، وكيف هو، عن براهين مؤلفة عن مقدماتٍ صادقة ضرورية كلّية أوائل معرفتها. وهذا العلم صنفان: أحدهما اليقين بوجود الشيء وسبب وجوده، والثاني اليقين بوجوده من غير أن يوقف على سببه.

والعلم بالحقيقة هو ما يكون صادقاً ونفسه في الزمان كله، لا في بعض دون بعض. والحكمة هي علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب. وذلك أن يتعيَّن وجودها ويُعلم ما هي، وكيف هي. وإن كانت كبيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجودٍ واحد، هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة، وإن ذلك هو الواحد الحق الأول في الحقيقة، وقوامه لا بوجود شيءٍ آخر، بل هو مكتفٍ بذاته عن أنْ يستفيد الوجود من غيره. وإنه لا يمكن أن يكون جسماً، ولا في جسم، وإن وجوده خارج عن وجود سائر الموجودات، ولا مشارك شيئاً منها في معنى أصلاً، بل إن كانت له مشاركة، ففي الاسم لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وإنه لا يمكن أن يكون إلا

(*) الأعدية: الفساد في المادة.

واحداً فقط، وإنه هو الواحد في الحقيقة أفاد سائر الموجودات الوحدة التي بها، ضرباً يقول لكل موجود إنه واحد. فإنه هو الحق الأول الذي يفيد غيره الحقيقة. ويكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره، وإنه لا يمكن أن نتوهم كمالاً أزيد من كماله، فضلاً عن أن يوجد، ولا وجود دائم من وجوده، ولا حقيقة أكبر من حقيقته، ولا وحدة أتم من وحدته.

ويُعلم من ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة، وكيف استفاد عنه سائر الأشياء السلبية، وأن يعلم مراتب الموجودات كلها، وإن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. وللأخير منها أسباب، وليست هي أسباباً لشيءٍ دونها. والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياءٍ دونها. والأول هو السبب لما دونه، وليس له سبب فوقه. ويُعلم من ذلك كيف ترتقي الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقي بعضها إلى بعض، إلى أن تنتهي إلى الأول. ثم كيف يعرف الصدور من عند الأول وحده في شيء شيء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى الآخر. فهذه هي الحكمة في الحقيقة، وقد يستفاد هذا الاسم، فسمي الذين صدقوا في الصنائع مداوى أو أنها حكماء.

ـ **والعقل العملي**: هو قوة يحصِّل بها الإنسان، من كثرة تجارب الأمور، وطول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر ويحنّ في شيءٍ من الأمور التي فعلها. وإنما يكون هذا العقل عقلاً بالقوة، ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب محفوظة، صار عقلاً بالفعل. ويزيد هذا العقل بالفعل، بازدياد التجارب في نفس الإنسان في عمره.

ـ **والتعقل**: هو القدرة على جودة الروية، واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح، فيما يعمل، ليصلح بها الإنسان. خير عظيم في الحقيقة، وغاية شريفة فاضلة، كانت هي السعادة، أو شيء لما لها عناء عظيم، في أن تنال بها السعادة.

ـ **والكَيْس**: هي القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل وأصلح، في أن يتم به شيء عظيم مما يظن خيراً، من ثروة أو لذة أو إكرامية والحث والجريرة [الجَرْبَزة (؟)].

ـ **والخب**: هو جودة استنباط ما هو أبلغ وأجود في أن يتم به فعل شيء خسيس، مما نظن به خيراً من ربح خسيس أو لذة خسيسة.

وكما أن مرضى الأبدان يتخيلون ما هو حلو أنه مرّ وبالعكس، ويتصورون الملائم بغير الملائم وبالعكس، وذلك بفساد حسهم وتخيلهم، كذلك مَرْضَى الأنفس، وهم الأشرار وذوو النقائص، يتخيلون ما هو شرور انها خيرات وبالعكس، وذلك بفساد رويّتهم. وأما الفاضل، بالفضائل الخُلُقية فإنه يهوى وينساق إلى الغايات التي هي خيرات بالحقيقة، ويجعلها غرضه؛ والشرير يهوى الغايات التي هي شرور بالحقيقة، ويتخيلها لأجل مَرَض نفسه.

ـ **والتعقل**: أنواع، منها ما هو جودة الرأي والرويَّة فيما يريد به أمر المنزل، ومنها فيما هو أنفع ما تدبر به أمر المنزل، ومنها فيما هو أصبح وأفضل في بلوغ جودة المعاش، وفي أن حال الخيرات الإنسية، كاليسار والجلالة وغيرها، بعد أن يكون خيراً ولوعاً في نيل السعادة فالإنسان محتاج، في كل ما يعانيه، إلى تعقل إمّا بشر وإمّا كشر، على حسب الأمر الذي يزاوله. وهذا التعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل، ويُسمّى بهذه القوة الإنسان عاقلاً.

ـ **الظن المثواب**: هو أن يكون للإنسان كلما شاهد أمراً صادف ما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهَد، والأهلية (؟).

ـ **جودة الذهن**: هي القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما تنازع فيه من الآراء المعتادة، والقوة على تصحيحه. فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء، فهو إذاً نوع من العقل.

ـ **جودة الرأي**: أنْ يكون الإنسان فاضلاً، خيِّراً في أفعاله، فتكون أقاويله وإرادة شديدة مستقيمة صادقة تنتهي بالإنسان إلى عواقب محمودة، وهو أيضاً نوع من الفعل والأصول التي يستعملها المروي في استنباط إيمان الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر، والأشياء الحاصلة بالتجارب والمشاهدة والعمر هو الذي يحمله للمشهور، مما ينبغي أن يؤثر أو يحسب أضداد المشهور وأضداد ما جرت العادة به.

ـ **الحمق**: هو أن يكون بحيلة للمشهورات سليمة، وعنده تجارب محفوظة، وتحمله للغايات التي يهوى وتشوق سليمة، وله روية، ولكنه يتخيل فيما ليس يؤدي إلى تلك الغاية أنه يؤدي إليها، أو يتخيل فيما يؤدي إلى ضد تلك الغاية أنه يؤدي إليها، فيكون فعله مشهور به على حسب ما تخيل له رويَّته الفاسدة. ولذلك يكون الأحمق في أول ما تشاهد صورته صورة عاقل، ويكون مقصده صحيحاً، وكثيراً ما توقعه رويَّته في شرٍ لم يعمد الوقوع فيه.

ـ **الذكاء**: جودة الحدس على الشيء بسرعة، وفي زمانٍ غير مهمل. قوم يسمون المتعقلين حكماء. والحكمة هي أفضل علم بأفضل الموجودات. والمتعقل إذا كان يدرك الأشياء الإنسانية فلا ينبغي أن تُسمى حكمة.

ـ **الخطابة**: هي القدرة على المخاطبة بالأقاويل التي تكون بها جودة الإقناع في شيءٍ شيء من الأمور الممكنة التي شأنها أن تؤثر وتحث. والفاضل يستعمل هذه القوة في الخيرات، والداهي في الشرور. جودة التخيل غير جودة الإقناع، فإن جودة الإقناع يقصد بها أن يقبل السامع الشيء بعد التصديق به، وجودة التخيل يُقصد بها أن تنهض نفس السامع إلى طلب الشيء المخيل أو الهروب منه، والنزاع إليه، والكراهة له، وإن لم يقع له تصديق. وربما كان عمله بالشيء يوجب خلاف ما يخيل إليه. وكثير من الناس يؤثرون ويحذرون ويحمون ويتعصبون بالتخيل دون الروية، إمّا لأنهم لا روية لهم في الأمور، وإما أن يكونوا قد اطرّحوها في أمورهم. والأشياء استُخرجت ليجود بها تخيل الشيء، وهو ستة أصنافٍ ثلاثة محمودة، وثلاثة مذمومة. فالمحمود:

ـ أحدها ما قصد به إصلاح القوة الناطقة، وأنّ تسلط أفعالها وفكرها نحو السعادة وتخيل الأمور الإلهية والخيرات وجودة تخيل الفضائل وبحسبها (؟) أوضح الشرور والنقائص وتحسينها.

ـ والثاني ما قصد به إلى أن يصلح ويعدل القوة عن عوارض النفس ويكثر منها إلى أن تصير إلى الإعتدال كالغضب وغيره للنفس (؟) والعفة والعصمة والكرامة وتسدد لصاحبها نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور.

ـ والثالث ما يقصد به أن يصلح ويعدل العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين كالشهوات واللذات الخسيسة ورقة النفس ورخاوتها والرحمة والخوف والجزع والهمّ والغم والجبن والحماء والرحمة وأشباهها، لتكثر وتحيطه (؟)

من أطرافها السير إلى الإعتدال وتشدّه نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور. والثلاثة المذمومة مضادة لهذه الثلاث المحمودة، فإنها تفسد كلما تصلحه تلك، وتجرده عن الاعتدال إلى الإفراط. وأصناف الألحان والأغاني مانعة للإسعاد وأقسامها، وعاملة في مواضعها تأثيرات أبلغ من أعمال الاسعاد وتأثيرها.

تمت، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

3 ـ نسخة عهدٍ عهدَ لنفسه[1]

بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعدما عرفا ربهما وإلههما، وواهبَ العقل والقوة لهما، والمبدأ الأول لوجودهما، والمهيِّئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده، ومثال إيجاده فيهما، حتى حصل لهما في ذاتيهما الكمال الأعلى؛ العَليُّ الذي لا ينتهي إليه منتهٍ، ولا يوصف بكماله كمال[1]. عاهداه طائعَيْن راغبَيْن مختارَيْن لما هو الخير، راغبين في السعادة، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني، أن يجتهدا جَهْدَيهما في تزكية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاها من القوة إلى الفعل، عالماً من عوالم العقل، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل ولمبدأ الكل، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ، ويتخلص بالأبد عن البوار، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصُوِّر وأوقن من المعلومات الجدية والبرهانية، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالحيلة الحكمية والمجاهدة الدوامية، حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارَك فيه وغير مرسوم بعلاقة إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة، بل يجردها العقل تجريداً فيؤبّدها تأبيداً، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق، غير متوسع في شيءٍ ولا متجوز، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أي الأقسام؛ ثم إذا أنتجت

---

(1) را: بدوي، أرسطو. . .، صص 247 ـ 249.

(2) ص: كماله.

النتيجة اليقينية قطعت عن الوهم والخيال قطعاً بالكمال ليتحد [112 أ] بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلي الأبدي المأمون فيه إفناء البوار والزوال.

ثم يقبلا على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتي فيحرساها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الإنقيادية للنفوس البوارية التي إذا بقيت في النفس المرئية كان حالها عند الإنفصال كحالها عند الإتصال، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب، وإنما تدلسها هيئات الإنقيادية لتلك الصواحب، بل تفيدها هيئات الإستيلاء والسياسة والإستعلاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحباتها حركة وانفعالاً، ولا تتغير لموجبات تغير حالاتها حالاً رياضية يديمان عليها وإن عسرت، وأمانات للنفس يتوليانها وإن شقّت. فلا يتوليان فعلاً من أفعال القوى الحيوانية فعلاً ولا تشهياً، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرهما الزكي إلا مَسَخاه ونَسَخاه ومَحَياه ومَحقاه.

ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلاتها تتعاطى إلا الفكرة في جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت؛ يكون ذلك قصاراهما لا يتعدياهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأي اعتقاديٍّ أو تطرية لزينة إلهية، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس؛ وذلك ذكر القدوس وقدسه، إلا في واجب من مرمة المعيشة لا ترخِّص السنة العقلية في إغفاله؛ لكن يحجرا على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فعله، حتى يصير تخيُّل الواجب والصواب هيئة نفسانية. وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر. وأن يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً. ويحتالا حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد، وإخطار أمنها عن الفساد وبالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد؛ وأما اللذات فيستعملانها[1] على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً، عندما يستعمل، بالبال؛ وتكون النفس الناطقة هي المدبّرة لا أنّ القوة

(1) س: فيستملاها.

الشهوانية تدعو اليها، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها، ولكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذواتها أمراً طبيعياً للنفس؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية.

وأما المشروب فأن يهجرا شربه تلهياً، بل تشفياً وتداوياً وتقوّياً؛ والمسموعات يديما استعمالها على الوجه الذي توجبُهُ الفلسفة والحكمة، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بِمَا ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية. ثم يعاشرا كل فرقة بعادته ورسمه، ولا يخالفا على المحالات بردع، بل لا يشاركا فيه إذا علم بالردع النفعُ دون الخلاف والتعصب، فيعاشرا الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون، مُسِرَّين باطنهما عن الناس. ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة ولا يَلْفِظا بهُجر. وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر. وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوما في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع. وأن يفيا بما يَعِدان أو يوعدان ولا يجرينَّ في أقاويلهما الخُلْف. وأن يركبا [112 ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعهما. فإن أسرار الناس طبيعة إلهية. ثم لا يُقَصِّرا في الأوضاع الشرعية وتعظيم السُّنن الإلهية والمواظبة على التعبدات ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوا وخَلَصا من المعاشرة تَطْرية الزينة في النفس، والفكرة في الملك الأول وملكه، وكَنْس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس.

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة. كان الله لهما، ووفقهما لما يتوخيانه بمَنِّه. وهو حسبنا هادياً ومعيناً وحافظاً[1].

(1) هنا وردت «رسالة إلى أبي طاهر بن حسول»، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد، ولا قيمة لها، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في صلب «المباحثات».

4 ـ رسالة في العهد*

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، في عهد عاهد الله فيه [قا: أعلاه، رسالة 3]:

إنه عاهد بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوة، ليخرجها إنْ بشهوةٍ أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف، مخالفة جوهرها الزكي إلا فسخه ومَسخه وحماه ومَحَقه. ولا يدع فكره في فسحة نفسه وتخيلاتها، تتعاطى إلاّ الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت. يكون ذلك قُصاراها، لا يتعدّاها ولا يترك الخيال في فسخ البتة إلا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري، لزينة الهيئة لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس، وذلك بذكر القُدّوس. ولا يرخّص السنة العقلية في إغفالها، لكن يَحجر على النفس ما لا ينبغي، إذْ لا فائدة فيه، فضلاً عن فعله حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية. وكذلك يَهجر الكذبَ قولاً وتخيلاً، حتى تَحدث للنفس هيئة صدوقه، فيصدق الأحلام والفكر. وأن يَجعَل حُبّ الخير للناس والمنفعة فضلاً إليهم، وعشق الأخيار، وحُبّ تقزيم الأشرار وردعهم، أمراً طبيعياً جوهرياً. ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد وإخطارها بكلّ الفساد بالبال حتى لا يتمكن المعتاد. وأمّا اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة؛ على أن يكون هذا خاطراً عندما

(*) هذه الرسالة مستلّة من «هداية».

يُستعمل بالبال. وتكون النفس الناطقة هي المدبِّرة، لأن القوة الشهوانية تدعو إليها. وأن تكون النفس الناطقة تابعةً لها، ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً، بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس، وكذلك الأمور القلبية والكرامية.

وأمّا المشروب فإنّه يهجر شُربه تَلهّياً، بل تشفّياً وتداوياً وتقوّياً. والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمةُ لتقوية جوهر النفس، وتأييد جميع القوى الباطنة لما لا يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية. ثمّ يعاشر كل فرقة بعادتها، فيعاشر الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون، مُسْتِراً باطنه عن الناس. ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة، ولا يُغلِظ بهجر، وأن يسمح بالمقدور والتقدير من المال لمن تقع إليه حاجة من الشركاء له في النوع، إذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهراً.

وأنْ يحفظ سر كل أخ وأخيه في أهله وأولاده والمتصلين به، حتى يقوم بجميع ما يحتاجون إليه بمقّدار الوسع. وأن يَفي بما يَعِد أو يوعد، ولا يُجري في أقاويله الخُلْفَ، وأن يَركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه. ثمّ لا يُقصّر في الأوضاع الشرعية، وتعظيمِ السنن الالهية، والمواظبة على التعبُّدات البدنية. ويكون دأبه ودوام عمره، إذا خلا وخلص من المعاشرين، تطرية الزينة في النفس، والفكرة في المَلِك الأول ومُلْكه، وكَنْسُ النفسِ عن غبار الناس، من حيث لا يقف عليه الناس.

فمن عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له، ووفّقه لما يتوخاه منه، بمنّه وسعة جوده. والسلام.

تمّت الرسالةُ. والحمد لله ربّ العالمين. وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

5 ـ رسالة في قوى النفس*

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على محمد وآله وأصحابه.

قال الشيخ الرئيس، أبو علي بن سينا، رحمه الله:

إنّ قوى النفس تَنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها القوة الذي يكون بها الفكر والتمييز في الحقائق، والثانية القوة التي يكون بها الغضب والنجدة والشوق إلى الغلبة والنشاط، والثالثة القوة التي يكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق في اللّذات الحسيةِ من المطعومات وما أشبهها. وهذه الثلاث متباينة، فإذا قَوِيَ بعضُها على بعض ضرّ.

فآلة القوة الناطقة من البدن الدماغ، وآلة القوة الغضبية منه القلب، وآلة القوة البهيمية منه الكبد.

فمتى كانت حركة القوة الناطقة معتدلة، وشوقها إلى المعارف والحقائق، حدث عنها فضيلة العلم وتبعتها الحكمة. ومتى كانت حركة القوة الغضبية معتدلة، مطيعة للقوة الناطقة فيما تقسطه لها، حدث عنها فضيلة الحكمة، وتتبعها الشجاعة. ومتى كانت حركة القوة البهيمية معتدلة، منقادة للقوة الناطقة حسب رأيها، حدث عنها فضيلة العفة، وتتبعها فضيلة الجود.

ووجب أن يكون عدد الفضائل بحسب هذه القوى، وكذلك أضدادها. ثم يحدث من هذه الفضائل الثلاث فضيلة هي كمالها، وهي فضيلة العدالة. ولنذكر الآن الفضائل التي تحت كل جنس منها.

(*) را: أدناه، رسالة في البرّ والإثم.

وأمّا الأقسام التي تحت **الحكمة**: الذكاء، الفكر، التخيل، سرعة الفهم وقوته، صفاء الذهن، سهولة التعلُّم. وبهذه الأشياء يكون حسن الإستعداد للحكمة.

وأمّا الأقسام التي تحت **العفة**: الحياء، الشفقة، الصبر، الشجاعة، الحرية، القناعة، الدماثة، الإنتظام، حُسن الهدى، المسالمة في الوقار، الورع.

وأمّا الأقسام التي تحت **الشجاعة**: كبرُ النفس، النجدة، عظم الهمة، الثبات، الحلم، الشهامة، احتمال الكمد.

وأمّا الأقسام التي تحت **العدالة**: الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضا، التودّد، العبادة.

وإذْ قد ذكرنا الفضائل التي تحت الأجناس الأربعة، فلنذكر أضدادها وهي الرذائل. **الفضائل هي الأوساط، والرذائل هي الأطراف.** وإصابة هذا الوسط صعب جداً، ولذلك قال بعض الحكماء: إصابة نقطة الهدف أصعب من العدول عنه، لأنّ الوسط كالنقطة في الدائرة وهي واحدة، وكلما انحرف عن تلك النقطة فهي رذيلة. وبذكر الأوساط تفهم منها الأطراف التي هي الرذائل والشرور.

فنقول: **الحكمة بما بين السفه والبله، ولستُ أعني بالبله النقصان في الحيلة بل تعطيل هذه القوة بالإرادة. فالذكاء** وسط بين الإرادة والبلادة. فإن أحد طرفي كل وسط هو إفراط، والآخر تفريط، أعني الزيادة عليه، والنقصان منه. والخبث، والدّهاء، والحيل الردية، إلى جانب الزيادة والعجز عن إدراك المعارف إلى جانب النقصان. وعلى هذا القياس سائرها.

إنّ الذِّكر وسط بين النسيان لما ينبغي أن يحفظ وبين العناية لحفظ ما لا ينبغي أن يحفظ. التعقل هو حسن التصور، وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء إلى أكثر مما هو عليه.

سرعة الفهم: وسط بين اختطاف خيال الشيء من غير إحكامٍ لفهمه وبين الإبطاء عن تفهم حقيقته.

صفاء الذهن: وسط بين ظلمة النفس بتأخرها عن المطلوب وبين التهاب يعرض لها فيمنعها من استخراج المطلوب.

جودة الذهن وقوته: وسط بين الإفراط في التأمل لما لزم من المقدّم حتى يخرج عنه إلى غيره، وبين التفريط فيه حتى يقصر عنه.

سهولة التعلّم: وسط بين المبادرة إليه بسلاسة فيما لا يثبت له صورة العلم، وبين التصعب عليه وتعذره.

وأمّا **العفة** فهي وسط بين رذيلتَيْن: وهما الشره وخمود الشهوة. والحَيا: وسَط بين الوقار والخرق. وأنت تَقدر أنْ تَلحَظ سائر الفضائل وتعلم منها الأطراف التي هي رذائل، الصورة الصحيحة. وربما وجدت لها اسماً بحسب اللغة، وربما لم تجد، ولا يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل الذي ذُكر.

الشجاعة: هي وسط بين رذيلتين: إحداها الجبن، والأخرى التهور.

وأمّا **العدالة**: فهي وسط بين الظلام والانظلام، وأعني بالانظلام الأخذ والاستجابة في المقتنيات كما ينبغي، وكما لا ينبغي.

وكذلك يكون الجائر في الأموال لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب، وأما المنظلم فقناياه وأمواله يسيرةً جداً لأنه يتركها من حيث تجب درّ الأموال.

وأما العادل فهو في الوسط، لأنه يقتني المال من حيث يجب ويتركه من حيث لا يجب.

فقد ذكرنا الأخلاق التي هي خيرات وفضائل، وأطرافها وهي التي في شرور ورذائل على طريق الإجمال.

وقد ذكر الفيلسوف أن السعيد يحتاج إلى المنافع الخارجة حتى يفعل بها أفعال السعداء، ويقدر على كسب الفضائل وهي الأحوال. واعلم أن الإنسان مدني بالطبع، لا بد له من الكون بين أمثاله، ولا تظهر فضائله إلا بالأفعال التي لا يمكن أن يفعلها إلا بين الأمثال. وأما من بَعُد عن الناس، وسكن في المغاور والصوامع، أن يترك الساحة، فإنه عديم الفضائل لا تأتي منه أفعال السعداء، لأن الفضائل ليست إعداماً، بل أفعالاً كما سبق من البيان في ذكرها.

فاعلم ذلك، والله الموفق للصواب، والحمد لله واهب العقل أبداً.

6 ـ في علم الأخلاق

قال الرئيس أبو علي بن الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله، وبعد حمد الله تعالى:

فإنّ المُعتني بأمر نفسه، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقّيها لتتطهّر منها نفسه، المؤثر لها أن تسير بأفضل الطرق، فيكون قد وفّى إنسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والأخروية؛ يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة، المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة، المنسوبة إلى كل قوة من قواه، وتجنب الرذائل التي بإزائها: أمّا العفّة فإلى الشهوانية. والشجاعة إلى الغضبية. والحكمة إلى التمييز به. والعدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدةٍ بفضيلتها.

وفروعها التي إمّا كالأنواع لها، أو كالمركب منها وهي: السخاء والقناعة والصبر والكرم، والحلم والعفة والصفح والتجاوز، ورحب الباع وكتمان السر والحكمة، والبيان والفطنة وإصابة الرأي، والحزم والصدق والوفاء والودّ والرحمة والحياء وعظم الهمة، وحسن العهد والتواضع، والسخاء والقناعة راجعان ومنسوبان إلى القوة الشهوانية.

والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر، راجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية.

والحكمة والبيان، والفطنة وإصابة الرأي، والحزم والصدق والوفاء،

والود والرحمة والحياء، وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع، راجعة إلى القوة التمييزية.

أمّا العفّة: فهي أن تمسك عن الشر إلى فنون الشهوات والمحسوسات، من المأكل والمشرب والمنكح والإنقياد لشيء منها، بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح.

وأمّا القناعة: فهي أن يضبط قوته عن الإشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية، وقدر الحاجة من المعاش والأقوات المقيمة للأبدان. . . وأن لا يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره.

وأمّا السخاء: فأن يُسلِس قوته لبذل ما يحوزه من الأموال التي ليس لها حاجة، وحسن المواساة بما يجوز أن يؤدّى به منها.

ومن **الفضائل الغضبية**: فالشجاعة هي الإقدام على ما يجب من الأمور التي يحتاج أن يعرّض الإنسان نفسه بها، لاحتمال المكاره والإستهانة بالآلام الواصلة إليها عنها، كالذبّ عن الحريم وغير ذلك.

وأما الصبر: فهو أن يضبط قوتها عن أن يقهرها ألم ومكروه ينزل بالإنسان. ويلزمه في حكم العقل احتماله، أو يقلبها حب مشتهى يوقف الإنسان إليه، ويلزمه في حكم العقل اجتنابه، حتى لا يتناوله على غير وجهه.

وأمّا الحلم: فهو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجني عليه جناية يصل مكروهها إليه، وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً وتثبتاً واحتمالاً وكظم غيظ.

ورحب الذّراع: أنْ لا تَدع قوة التجلّدِ عند ورود الأحداثِ المهمة على الإنسان واختلاجها في قلبه، أن يحار ويدهش فيها، بل يدعها إلى أن يستعمل الواجب في معناها. . . وقد يسمى ذلك سعة الصدر أيضاً.

وكتمان السر: بضبط قوة الكلام من الإنسان عند إظهار ما في ضميره، مما يضرّ به إظهاره وإبدائه قبل وقته.

والعلم: وهو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل. فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية يسمى ذلك حكمة.

والبيان: هو أن يحسن العبارة عن المعاني التي تهجس في الضمير، فيحتاج إلى نقل صورها المتخيلة والمعقولة إلى ضمير من يخاطبه.

والفطنة وجودة الحدس: هو أن يسرع هجومه إلى حقائق معاني ما تورده الحواس إليه.

وإصابة الرأي: أن يجوّد ملاحظته لعواقب الأمور التي يحير فيها رأيه وفكره، حتى ينال جهة الصواب مما يحتاج أن يشغله فيها.

والحزم: أن يقدّم العمل في الحوادث الواقعة في باب الإمكان بما هو أقرب إلى السلامة، وأبعد من الضرر.

والصدق: هو أن يواطئ باللسان الذي هو الآلة المعبرة لما في الضمير، مما يخبر به وعنه. حتى لا يصير أمراً واجباً في ضميره، مسلوباً بلسانه، ولا مسلوباً في ضميره. . . واجباً بلسانه، فيزيل بذلك الأمور عن حقائقها ويبطل به أحكاماً يكون تعقلها به.

والوفاء: هو أن يعقب ما يضنه، ويعتمده بالثبات عليه.

والرحمة: هي التي تلحقها الرقة على من يحلّ به مكروه أو ينزل إليه ألم.

والحياء: هو أن يحسن ارتداع النفس عن الأمور التي يقبح تعاطيها والإقدام عليها بملاحظتها، ما ينتج عن ارتكابها من قبح الأحدوثة الأعجوبة.

وعظم الهمة: أن لا يقصر على بلوغ غاية الأمور التي يزداد بها فضيلة وشرفاً، حتى يسمو إلى ما ورائها، بما هو أعظم قدراً وأجلّ خطراً.

وحُسن العهد والمحافظة: هو أن يكون أحوال ذوي القربات والصداقات، التي جرت المعرفة بينه وبينهم محفوظة عنده، واقعة تحت التذكّر، متمكنة من العناية.

والتواضع: هو أن يمنعها بالفطرة التي فطر الإنسان عليها، من طباع الضعف والجور والنقص، عن قصد الترفع على ذوي جنسها، والإستطالة على أحد منهم بفضيلة بإعجابٍ بنفسه، جسمانية أو نفسانية.

وذكر هذه الفضائل ونسبتها إلى القوى المذكورة تورد ههنا على القول

المجمل. فأمّا تحديد القوى النفسانية والأخلاق التي تعدّ منها فضائل أو رذائل، فله موضع آخر. وكذلك تقدير هذه الفضائل، وتحديد كل واحدة منها، فمستفاد من أرباب الملل.

فالذي يجب على الإنسان في ذلك، هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة، وتجنب الرذائل التي بإزاء كل واحدة منها.

وذلك أنّ أكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل. والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط.

فالعفة وسط بين الشره والشبق وما أشبههما، وبين ضمور الشهوة. والسخاء وسط بين البخل والتبذير. والعدالة وسط بين الظلم والإنظلام. والقناعة وسط بين الحرص والإستهانة بتحصيل الكفاية، وهي التي تسمى بالإنحلال. والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

ومن الرذائل التي ينبغي أن يتجنّب، ما هي مضادة للفضائل المذكورة، الحسد والحقد وسرعة الإنتقام الموضوع بإزاء الحلم، والبذاءة والجبن، الثبات والرأفة والشتيمة والغِيبة والنميمة.

والكذب، والجزع الموضوع بإزاء الصبر وضيق الصدر وضيق الذراع. وإذاعة السر: الموضوع بإزاء رحب الباع. والجهل الذي هو أعظم الرذائل والنقائص المُضادّة للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية. والعيّ الموضوع بإزاء البيان. والغباوة التي هي بإزاء الفطنة وجودة الحدس. العجز الموضوع بإزاء الحزم، والخيانة والغدر والفساد التي هي بإزاء الرحمة، والوقاحة وصغر الهمة وسوء الرعاية والصّلف والتكبر. والجور الذي بازاء العدالة.

وأمّا وجه التدبير في تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل، فقد شرح أمره في موضعه، ويطول الكلام فيه، والعُمدة فيه أن يعلم أنّ كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة، وتلك القوة بعينها يفعل بها الأفعال القبيحة.

والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح منها هي مكتسبة، ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصّله لنفسه... ومتى صادف أيضاً نفسه على خلق حاصل، جاز أن ينتقل بإرادته عن ذلك إلى ضدّ ذلك الخلق.

والذي يحصله به الإنسان لنفسه الخلق ويكتسبه متى لم يكن له خلق، أو ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه، هو السعادة. وأعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة، زماناً طويلاً في أوقات متقاربة.

فإنّ الخلق الجميل إنّما يحصل عن العادة، وكذلك الخلق القبيح فينبغي أن يعوّل في التي إذا اعتدنا بها حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل، وما التي إذا اعتدناها حصل لنا بإعتيادها الخلق القبيح. هي اعتياد الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق الجميلة. . . وكذلك إذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة، حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح.

والحال في ذلك كالحال في الصناعات. . . فإنّ الحذق بالتجارة مثلاً، إنّما يحصل للإنسان متى اعتاد فعل من هو تاجر حاذق.

ويحصل له رداءة في التجارة، متى اعتاد فعل من هو تاجر رديء. والدليل على أنّ الأخلاق إنّما يحصل عن اعتياد الأفعال التي تصدر عن الأخلاق، ما تراه من أصحاب السياسات وأفاضل الملوك، فإنّهم إنّما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعوّدونهم من أفعال الخير؛ وكذلك أصحاب السياسات الردية والمتغلبون على المدن، يجعلون أهلها أشراراً بما يعوّدونهم من أفعال الشر.

وأمّا* أنَّ الفضائل ما هي: فهي متوسطات الأفعال. . . فإنّ الأفعال متى كانت متوسطة، فإنها إن كانت حاصلة قبل حصول الخلق المحمود، كسبت الخلق المحمود. ومتى كانت حاصلة بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله. . . ومتى كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة، فإنّها إن كانت قبل حصول الأخلاق الجميلة كسبت الخُلُق الردية، وإن كان بعد حصولها فإنّها يزيلها. والحال في ذلك كالحال في الأمور البدنية؛ كالصحة فإنّه متى كانت حاصلة فينبغي أن تُحفظ، ومتى لم تكن حاصلة فينبغي أن تكسب.

والتي بها يكتسب هي الإعتدال في الطعم والرّيح والتعب والراحة وسائر الأشياء التي تعرفها صناعة الطب، فإنّ تلك متى كانت متوسطة اكتسبت الصحة إذا لم تكن الصحة حاصلة، ويحفظ الصحة إذا حصلت صحة.

(*) من هنا فما بعد، قا: أعلاه: رسالة البرّ والإثم.

وكما أنّ المتوسط فيما يكتسب به الإنسان الصحة، أو يحفظ عليها الصحة، فإنّما يصدر بأحوال الأبدان التي تعالج، ويقدّر ذلك أيضاً بحسب الأزمان، فإنّ الذي هو حار بإعتدال عند بدن «زيد» قد يمكن أن يكون أزيد مما ينبغي عند بدن «عمرو». وكذلك ما هو في الشتاء حارٌ باعتدال بدنٍ ما، عسى أن لا يكون معتدلاً لذلك البدن بعينه في زمن الصيف. كذلك المتوسط من الأفعال إنّما يتقدر بحسب الحين، وبحسب المكان، وبحسب من منه يكون الفعل، وحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون الفعل.

وكما أنّ الطبيب متى صادف البدن أميل إلى الحرارة، أزال ذلك بمقابل الحرارة التي هي البرودة، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك بالحرارة... كذلك متى صادفنا أنفسنا قد مالت إلى الخلق الذي هو من جهة الزيادة، فينبغي أن يزيل ذلك بالذي هو من جهة النقصان؛ وإذا صادفناها قد مالت إلى ذلك من جهة النقصان، جذبناها إلى الذي هو من جهة الزيادة، إلى أن يقعها على الوسط حسب تحديدنا الوسط.

والوجيه في ذلك أن نعوّدها الأفعال الكائنة عن ضدّ ما صادفناها عليه، وذلك مثل أن ينظر... فإنْ كان ما صادفنا مما عليه هو الزيادة، تعوّدنا فعل ما يصدر عن الناقص، وإن كان ما صادَفناها عليه من جهة الزيادة. ونكرر فعل ذلك زماناً. ولا يزال كلما صادفنا أنفسنا مالت إلى جانب أملناها إلى الجانب الآخر... أعني كلما مالت إلى الزيادة جذبناها إلى النقصان، وإذا مالت إلى النقصان جذبناها إلى الزيادة إلى أن نبلغ الوسط أو نقاربه.

وينبغي أن يقال: النفس الإنسانية ليس فعلها فعل مختص بها إدراك المعقولات فقط، بل لها مشاركة البدن أفعال أخرى يحصل بسببها لها سعادات. وذلك إذا كانت تلك الأفعال سابقة إلى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما يشتهي ولا يشتهي، وفيما يغضب ولا يغضب، وفيما يدبّر بها الحياة ولا يدبر.

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له... فإنّ العلاقة بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً... والبدن بالقوة البدنية يقتضي أموراً متضادة لكثير منها، هنا تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة تسلم للبدن. فإذا تكرر تسليمها له حدث من ذلك في النفس

هيئة إذعانية للبدن، حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته.

فيمضي البدن في فعله. فإذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل إليه، ما كان لا يسهل من قبل، وإنما (يقدر منه) الإذعان وقوع أفعاله من طرفٍ واحد في النقص والإفراط. ويقع هيئة الإستعلاء بأن يجري الأفعال على المتوسط. . . فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية.

فالواجب أن تطلب الاستكمال، بأن يتصور نسبة الأمور إلى الموجودات المفارقة فتستعد بذلك للإستكمال الأكمل عند المفارقة، وأن يحتال في أن لا يتعلق بالنفس هيئة بدنية. وذلك بأن يستعمل هذه القوى على التوسط.

أما الشهوة فعلى سيرة العفة، وأما الغضب فعلى سيرة الشجاعة. . . فمن فارق وهو على هذه الجملة، إندرج في اللذة الأبدية، وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير، مشاهداً فيه الحق الأول وما يترتب بعده. وكل ذلك متصوّر في ذاته، وهو كمال ذاته من حيث هو النفس الناطقة، وهو الملذّ الحقيقي وإن لم يشعر به في البدن. . . وبعبارةٍ أخرى إن السعادة الإنسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، وذلك بأن يحصّل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين.

أما القوى الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء والإنفعال. . . فإذا قويت القوة الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة إذعانية وأثر انفعالي وقد رسخ في النفس الناطقة، ومن شأنها أن يجعل العلاقة مع البدن شديدة الإنصراف إليه. . وأما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الإنقيادية، وتبعية النفس الناطقة على جبلّتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزيه. . . وذلك غير مضاد بجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته فإذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الإتصال بالبدن كانت قريبة الشبه من حالها وفيّة. . . ولهذا الكلام تمام ذكر في موضعه.

والحمد لله ملهم الصواب وصلاته وسلامه على محمد وآله وصحبه خير الأصحاب. تمت الرسالة.

7 ـ من كلمات الشيخ الرئيس
أبي علي بن سينا روح الله

بسم الله الرحمن الرحيم

من أقوال الشيخ قدس سره:

الحكمة أعز على أهلها من الدنيا بما فيها؛ لأنهم بالحكمة عرفوها فاستقدروها، واستنكفوا عنها، وتركوها لأهلها ولبنيها. وتحققوا أن الجيف بالكلاب أليَق، ولا ينازع فيها موفَّقٌ. فصرفوا وكدهم إلى اقتناء العلوم والخيرات، وجدُّوا في القيام بالطاعات، وأقبلوا على التضرّع في الخلوات، وأخذوا في تصفية النفوس، وتهذيب الأخلاق بموجب الحكمة. حتى زكت أفهامهم، وخلصت أذهانهم، وصفت نفوسهم، وتمت عقولهم؛ فأدركوا الكليات والأبديات، وامتزجوا بالروحانيات، والتحقوا بالطاهرات، الباقيات، الصافيات، الدائمات. فجالت حول العرش أسرارهم، وعميت عما دونه أبصارهم؛ فساروا بعد ذلك إلى الله، وأعرضوا عما سوى الله. حتى وصلوا فعرفوا جلاله، وشهدوا جماله، وابتهجوا بلقائه، وتلذذوا ببهائه؛ فبكوا من عشق واشتياق ودهشة وتلاق، فهم عند ذلك سكوت نظار، وملوك تحت أطمار... إلى أمور لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال.

هذا، وإني وإن لم أكن من الحكماء، ولا في حزب العلماء والأصفياء، بل معترف بقصوري في الأمور، ملتزم بالجهل والقصور، مقر بأن شأوهم لا يُلحق، وغايتهم لا تُسبق، فلي همة عليّة، ونفس أبية تكره سفساف الأمور،

ولا تلتفت إلى الأماني والغرور، ولا تنخدع بالدنيّات، ولا تنقاد للسفليات، قائلة: أروم من المعاني منتهاها، ولا أرضى بمنزلة دنيّة. فإمّا نيل غاية ما أرجى، وإما أن توسدني المنية؛ بل شغفها ونظرها في العلويات، وشغلها في تصور الكليات، وتجريد العقليات. تحن أبداً إلى الروحانيات، وتشتاق إلى الباقيات الدائمات. فما ترغب للدنى بعد أن عرفت المولى؛ وما اشتغلت باكتساب حطامها، ولا تصدت إلى جمع ثمارها وأكمامها.

والسلام؛ والحمد لله وحده، والصلاة على محمد وآله الأتقياء.

8 ـ كلام في المواعظ للشيخ الرئيس

كلام الشيخ الرئيس، رحمه الله:

وبعد؛ فإن أكمل الناس عقلاً، وأصوبهم رأياً، وأمثلهم طريقة، وأحمدهم مذهباً من حَسُنَ نظره لنفسه؛ وعمل لمثواه في رمسه؛ ونظر إلى الدنيا بعيني بصير، وأنف مشاركة أهل الغفلة والتقصير. ويسمع من ألسنة الأنام أقاصيص من عِبر الأيام. واستعرض أفانين الصور، فيلمح منها بدائع العبر، وفهم عن الزمان ما يمثله من تصاريف الحدثان. وتصفح صحائف الموجودات، فأشرف منها على غرائب المصنوعات، فاستشف من وراء حُجب المحسوسات لطائف أسرار المعقولات. فسما بنظره صُعداً، وشمَّر عن ساقه مجتهداً وأعرض عن الحياة الدنيا، وأقبل على ملاحظة المحل الأعلى. وهضم عن الدنيا كشحاً، وأضرب عن ذكرها صفحاً، وعلم أنها دار زوال، وأنها لا تبقى على حال، تنتقل بأهلها انتقالاً، وتعقبهم من بعد حال حالاً؛ ولا تدوم حبرتها، ولا يؤمن فجيعتها. خيرها زهيد، وشرها عتيد. لا تعادل حلاوة رضاعها مرارة فطامها. كلما اطمأنّ صاحبها فيها إلى سرور، أشخصته منه إلى ثبور. ما ألبست أمرأ من عصارتها ورقاً إلا أرهقته من نوائبها رهقاً. فالتفت عنها بقلبه وصحبها للضرورة بدنه؛ وتزوَّد منها لآخرته، ولم يجدها أهلاً أن تتبع بها نفسه. ووجد نفسه أهلاً أن تكرمها بهوان الدنيا. فإن من كرمت نفسه عليه صغرت الدنيا في عينه؛ ومن صدق في محبة نفسه اقتنى لها ما يدوم انتفاعه بها؛ ومن أحبها الحب البالغ استفرغ وسعه في مصالحها، وفكَّر فيما لها وعليها، واشتغل عما فيه الناس من خوضهم أول فِكْرِه وفاتحة نظره في تعرُّف حقيقة نفسه، وكيفية ورودها إلى هذا العالم، وهل كان لها

وجود قبل ذلك؟ وكيف ارتباطها بالبدن، وكيف يكون صدورها عنه؟ وإلى أي حال تصير؟ وما الذي يصلحها وينفعها في هذا الوجود، وفيما بعده. فإنه لا يزال بهذا البحث وما يجتمع إليه ويقترن به، وما يجري في ميادين التفكُّر، ويجتني من ثمار النظر، ويغوص في بحار الحِكَم، ويستخرج جواهر المعرفة حتى ينتهي به ذلك إلى نيل السعادة في العاجلة والآجلة، ويفوز بخير الدنيا والآخرة. ويصبح أسعد الناس وأوفرهم حظاً منها، حيث جعلها سُلماً إلى أعلى المراتب، ومسلكاً إلى أشرف المطالب، واكتسب فيها الرحمة، وربح منها الجنة، واستعد فيها للفوز الأعظم، والسعادة الكبرى، والحلول في حظيرة القدس، ومرتع الأنس، ودار المقامة، وموطن الكرامة في جوار الله الكريم، ومرافقة الذين أنعم الله عليهم من النبيين، والصديقين، والشهداء الصالحين؛ وحسن أولئك رفيقاً.

ومن تأمل ما وصفت وفَهِمَ ما بَيَّنْت، علِم أنّ أنفس التحف، وأكرم الطرف اهداء المواعظ البالغة، والزواجر الرادعة، والحِكم النافعة، والمعارف الناصعة.

والحمد لله رب العالمين. . .

9 ـ في تزكية النفس أو رسالة في الدعاء

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم. سائر الموجودات ينطق بلسان الحال والمحال. إنك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة، وجاعل الوجود لها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة. فالذوات منها مُسبِّحة بالآئك، شاكرة فواضل نعمائك. «**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تَفْقَهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً**». فسبحانك اللهم وتعاليت. لما كان الوجود لذاتك واجباً، كان الإمكان لوجود غيرك ضربة لازب. فحين استغنت عن الماهية ذاتك، وافتقرت إليها مخلوقاتك؛ علمنا أن إنِّيتك محضة الاتحاد بنفس ماهيتك، وإنّ صفاتك ليست بكثرة في ذاتك. وأيقنّا أنك أول الموجودات عدداً، وأقدمها وأحكمها وأبقاها أزلاً وأبداً.

إنك الله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

اللهم إنك سجنت نفسي في سجن من العناصر الأربعة، ووكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات جوعاً، وأوجبتَ عليها رضاها والإنقياد معها إلى هواها، وقرّبتها بالعالم المغضوب عليه.

اللهم مجّد لها بالعصمة، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك أليق، وبالكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق، وأسبِغَنّ عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوي، وعجّل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي، واطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعّال.

وأنِطْ عنها ظلمات الجهل والضلال، واجعل بما في قواها بالقوة كائناً بالفعل. واخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل. **﴿الله ولي الذين آمنوا، يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت، يخرجونهم من النور إلى الظلمات، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[1].

اللهم أرِ نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها، وابدلها من الأضغاث رؤية الخيرات والبشرى الصادقة في أحلامها، وطهّرها من الأوساخ التي تأثرت بها من محسوساتها وأوهامها، وأنط عنها كدر الطبيعة، وأنزلها من عالم النفس المنزلة الرفيعة.

الحمد لله الذي هداني وكفاني وآواني وعافاني، اللهم إني أسألك يا واجب الوجود، يا علّة العلل، يا قديماً لم يزل، أن تعصمني من الزلل، وأن تفسح لي في الأجل، وأن تجعل الأمل ما ترضاه لي من عمل يسرّ لي، اللهم إنك هذبت نفسي بفيض الكواكب، امنحني ما اجتمع لها من المناقب في طبائع النجوم الثواقب، بحج مقاصدي والمطالب، يا إله المشارق والمغارب، رب **﴿الجوارِ الكُنَّس﴾**[2] السبع، التي انبجست على الكون انبجاس الأنهر. هنّ الفواعل عن مشيئتك التي عمّت فضائلها جميع الجواهر، أصبحت أرجو الخير منك وأرتجي زحلاً ونفس وعطارد والمشتري (كذا).

اللهم ألبسْني من فيضهم حلل البهاء، وكرامة الأنبياء، وسعادة الأحياء وعلوم الحكماء، وخشوع الأتقياء، وأنقذني من عالم الشقاء والفناء، واجعلني من اخوان الصفا وأصحاب الوفاء وسكان السماء، مع الصديقين والشهداء..

إنك لا إله إلا أنت، علّة الأشياء، ونور الأرض والسماء، امنحني فيضاً من العقل الفعال، يا ذا الجلال والأفضال، هذّب نفسي بأنوار الحكمة، وأوزعني أن أشكر ما أوليتني من النعمة، أرني الحق حقاً والهمني اتّباعه، والباطل باطلاً وجنبني اعتقاده واستماعه. هذّب نفسي من طينة الهيولى إنك أنت العلّة الأولى. يا علّة الأشياء جميعاً، والذي كانت به عن فيضه المتفجر،

(1) القرآن، 2: 257.

(2) القرآن، 86: 16.

باري السموات الطباق ومركزاً في وسطهن من (؟) والأبحر. إني دعوتك مستجيراً مذنباً، فاغفر خطيئة مذنب ومقصّر، هذّب بفيض منك ـ بارئ الكل عن كدر الطبيعة والعناصر ـ عنصري.

اللهم رب الأشخاص العلوية، والأجرام الفلكية، والأرواح السماوية، غَلَبَتْ على عبدك الطبيعة البشرية، وحب شهوات الدنيا الدنية، فاجعل عصمتك مَنجاي من التفريط، وتقواك حصني من التخليط، وانقلني إلى عالمك المحض البسيط، إنك على ما تشاء قادر، وبكل شيء محيط.

اللهم انقذني من أسر الطبائع الأربع، وانقلني إلى رحابك الأوسع، وجوارك الأرفع. اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع العلائق التي هي الأجسام الترابية والهيمنة الكونية، واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسي بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية.

اللهم هذّب بروح القدس الشريفة نفسي، وأنر بالحكمة البالغة عقلي وحِسّي، واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أنسي.

اللهم الهمني الهدى، وثبّت إيماني بالغنا، وبغّض إلى نفسي حب الدنيا. اللهم قوّ نفسي على قهر الشهوات الفانية، وارفع نفسي إلى منازل النفوس الباقية، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة النفيسة الصافية في جناتٍ عالية، برحمتك يا أرحم الراحمين.

وصلى الله على سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد المصطفى وآله ينابيع الهدى، والدالين على الطريقة المثلى، وعلى صحبه الكرام السادة الأعلام. وهو حسبي ونِعم الوكيل.

10 ـ رسالة العرش

كل شيء في عالم الكون والفساد، مِمَّا لم يكن فكان قبل الكون، ممكن الوجود[1]، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وُجد. ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجوداً لا بد له من علة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا يجوز أن يكون علته نفسه، لأن العلة متقدمة على المعلول بالذات، فيجب أن يكون علته غيره. والكلام في علته كالكلام فيه. ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما علة صاحبه، لأنه يؤدي إلى الدور وإلى تقدم الشيء على نفسه. ولا يجوز أن يتسلسل إلى ما لا نهاية له، لأنا إن فرضنا خطاً متناهياً في أحد الطرفَيْن غير متناهٍ في الطرف الآخر، وفرضنا خطاً آخر مثله وزدنا عليه زيادة، فإمّا أن يتساوى الخطان أو يتفاوتا.

فإن تساويا فهو محال لأن مع أحدهما زيادة ليست مع الآخر، وإن تفاوتا فهو محال أيضاً، لأن ما لا نهاية له لا يكون أكثر مما لا نهاية له.

وإن فرضنا خطاً غير متناهٍ في الطرفين، يمكن أن ينقسم قسمين كل واحد منهما متناهٍ في أحد الطرفين غير متناهٍ في الطرف الآخر وهو محال. فيجب أن ننتهي إلى علة أولى ليست لها علة فاعلية ولا مادية ولا صورية ولا غائية. ولا يجوز أن يكون اثنين لأنه يحتاج إلى فاصل يتقدم على الاثنين بالذات فيخرجهما من كونهما قديمين، ولا يجوز أن يكون جسماً لأنه يتجزأ في الوهم فيودي إلى الكثرة.

(1) في راغب باشا، وممكن الوجود.

فيجب أن يكون عقلاً غائية ذاتية[1]. والعقل والعاقل والمعقول في حقه شيء واحد. والعاقل عالم، فيجب أن يكون عالِماً، والعلم والعالِم والمعلوم في حقه شيء واحد. وهو الحكيم المطلق، لأن حكمته من ذاته، وكذا الحكمة والحكيم[2]، لأن حكمته من ذاته. وهو حي لأن الواحد منا يوصف بأنه حي لنسبة النفس التي هي سبب العقل إليه[3]. وهو حقيقة العقل، فأولى أن يكون حياً، لكن الواحد منا حي[4] بالحياة المقومة بالقوة والفعل، وهو الحي بالذات جل وتعالى. وجوده محض، إذ ليس لمعاملة. ولا يجوز أن يُقال إنه فعل العالم لأن كل فاعل يكمل بفعله، كالبناء مكمل ببنائه، والكاتب مكمل بكتابته[5].

ولو قلنا إنه فعل العالم، لكان كماله متوقفاً قبل الفعل على صدور الفعل منه. ولأنه إن فعل، فإما أن يفعل بآلة أو بغير آلة. فإن فعل بآلة فهو محال: فإنه يلزم أن يُقال إن تلك الآلة فَعَلَت بآلة، وتلك الآلة الأخرى فعلت بآلة، فيؤدي إلى ما لا نهاية له.

وإن قلنا فعلت بغير آلة يلزم أن يُقال إنه فعل بطباع مختلفة، فيؤدي إلى الكثرة. فإن قيل من أين جاءت هذه الكثرة، فنقول: لأن الأول تعالى واجب وعلم ذاته.

فبعلمه الأول وجب عنه عقل، وبعلم ما دون الأول، وجب عنه نفس الفلك الأطلسي، يعني **الفلك الأقصى والفلك الأولى الذي هو العرش**.

ثم ذلك العقل علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس الفلك الكوكب[6] الذي هو **الكرسي**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول،

---

(1) غائية ذاتية: سقطت من راغب باشا.
(2) والحكم في حقه شيء واحد: راغب باشا.
(3) بالنسبة إلى النفس التي هي شبيهة العقل: راغب باشا.
(4) منا هو حي: راغب باشا.
(5) والكاتب مكمل بكتابته: سقطت من راغب باشا.
(6) الكوكب، سقطت من: راغب باشا.

وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك زحل**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك المشتري**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك المريخ**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك الشمس**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك الزهرة**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك عطارد**.

ثم ذلك العقل الأول علم الأول وعلم ما دون الأول: فبعلمه الأول، وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول، وجب عنه نفس **فلك القمر**.

فهذا العقل الآخر، يُقال له العقل الفعال، **واهب الصور**، والروح الأمين، وجبرائيل، والناموس الأكبر. وما يحدث في عالمنا، إنما يجب عنه بمعاضدة الأفلاك. فالأفلاك تتحرك تحركاً شرقياً[1] فيلزم من قرب الكواكب[2] وبُعدها وخصوصاً الشمس، الحرارة والبرودة. فيحدث الأبخرة، والأدخنة تتصاعد منها. ويحدث منها الآثار العلوية. وما بقي في الأرض، إن لم يجد منفعاً، ووجد امتزاجاً تحصل المعادن[3]. ثم إن وجد **امتزاجاً أكثر يحدث النبات**[4]. **ثم إن وجد امتزاجاً آخر، يحصل الحيوان غير الناطق**. وإن وجد امتزاجاً آخر، أحسن وأعدل، يحدث الإنسان، وهو أشرف الموجودات في هذا العالم السفلي. ولبعده عن طرفي التضاد شبه الفلك، فيقبل شبه (المفارق) وهو النفس الناطقة.

---

(1) شوقيا: راغب باشا، وهي الأصح.

(2) ذلك الكوكب: راغب باشا.

(3) إن لم يجد منفذاً حدث عنه الزلازل وإن وجد منفذاً ووجد امتزاجاً تحصل المعادن: راغب باشا.

(4) ثم إن وجد.. النبات: سقطت من راغب باشا.

وكأن العقل الفعال نار تشعل، ولشدة قربها إلى النفس القدسية النبوية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، فيفيض على القوة النطقية، وهي على الحافظة، وهي على المتخيلة، وهي على المشتركة، وهي على الحس الظاهر، وهو على الهواء، فينطبع وينعكس، فيرى شخصاً في غاية الحسن، ويخاطبه ويوضع السنن.

وأشرف الناس في هذا العالم، من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل. وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، من له النفس القدسية النبوية[1].

لما كان الإمكان الأكثري أن لا يبقى في أشخاص **الناس إلا بالتعاون** والترادف، **وأكثر الناس يرى ما له ولا يرى ما عليه، احتيج إلى سنة عادلة: من جهة أقواهم عدلاً وأزكاهم نفساً، لا يهمه من الدنيا إلا الضروريات، ولا يتوخى الرياسة فيما يفعل، بل يفعل ابتغاء لمرضاة الله. فيستحق الطاعة على الأمة بالإعجاز والآيات، وتكلم على قدر عقولهم.** فبنى فيهم المبدأ والمعاد على ما يفهمونه، ولا يقول لهم إن الباري تعالى ليس داخل العالم، لأنهم يكذبون بمثل هذا الوجود.

ويوجب عليهم منبهات ومسكنات هي الصلاة والصوم. ويوجب الستر على النساء. ويعلِّم أنّ الأطراف عبيد بالطبع، ويؤدب لمخالفته: ويكون تأديبه لمن له سيرة فاضلة دون تأديبه لمن له سيرة غير فاضلة.

فإذا استوجب إهلاكهم فعل، إن في إهلاكهم فساد أشخاصهم وبقاء العالمين. **خصوصاً، إذا اقتضت المصلحة حمل الناس على ملةٍ واحدة، لئلا تصير مخالفتهم حجة لأهل الضلال الصرف.**

وينص على الكليات، ويفوض الجزئيات إلى رأي المجتهدين، ليجتهدوا فيها، فيستخرجوا ويتنافسوا. فإن المنافسة تدرك الفضائل. ويوقِف الحدود على الأنفس الشريرة التي لا ترجع عن المعاصي بالوعيد.

معاد الأنفس البله تخيُّلي، لأن أنفسهم بعد المفارقة تتعلق بجُرم سماوي، ليصبح لها الخيال الأعلى معنى أن يكون أنفساً لها، فتتخيل ما وعد

---

(1) هنا ينتهي مخطوط راغب باشا.

من الجنان والحصون والقصور والحور واللذات الحسية.

والشريرة تتخيل النيران والعقارب، فيكون التخيل ثم أقوى من الحس، ههنا الصفاء القابل.

والأنفس المقدسة بعيدة من هذا المقام جداً، لأنها تتعشق لذاتها ويكون نظرها إلى فوق، وتنتقل اللذات الحسية والتخيلية، هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، جزاء بما كانوا يعملون.

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. فمن سمع واشمأز (؟) فليتهم (؟) نفسه فعلتها الأنانية. وكلٌّ ميسر لما خلق له.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه وآله الطيبين الطاهرين.



الفصل الخامس

العامري

التعليم والتأديب الأخلاقي داخل نظرية العامري في السعادة والإسعاد والسيرة الإنسانية*

القول في الزواج[1] وفيه ما ينبغي لكل صنف من الرجال أن يتزوج به من النساء[2]:

قال أفلاطون: ونقول في باب الزواج أن ينظر إلى طبع الرجل وطبع المرأة فلا يُجمع بين مؤتلفَيْن في الطبع ولهذا نقول إنه يجب أن يكون نساء الحفظة على طبع الحفظة ونساء أهل الحكمة على طبع أهل الحكمة.

القول في الإيلاد:

قال أفلاطون: وأما الايلاد فإنه يجب أن يكون من كل واحد منهما في عنفوان الشبيبة، قال: فإن الذي يكون من قبل ذلك أو بعده لا يكاد يجب.

في عنفوان الشبيبة ما هو:

قال : وعنفوان الشبيبة للمرأة من عشرين إلى ثلاثين وللرجل من ثلاثين إلى خمسين.

(*) را: العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، صص 345 ـ 382.

(1) المزاوجة في الأصل.

(2) راجع في هذه الفقرة والفقرات التالية نظام التربية في جمهورية أفلاطون. هنا يبدو أنّ العامري أكثر التربويين الذين انفتحوا على أفلاطون.

قال: وذلك أن المنتهى من البدن ومن العقل لكل واحد منهما إنما هو هذا.

القول في المباضعة أن كيف ينبغي أن تكون:

قال النبيﷺ: لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: بسم الله اللهم جنّبني الشيطان وجنّب الشيطان ما رزقتني، فولد بينهما ولد لم يضره الشيطان. وقال مجاهد: إذا جامع الرجل ولم يُسمِّ انطوى الجان على إحليله. وقالت أم سلمة: كان النبيﷺ إذا جامع غمض عينيه وغطى رأسه وقال للتي تكون تحته: عليك بالسكينة والوقار. قال أفلاطون: ولا ينبغي لمن أراد أن يولِد ولداً أن يشرب شيئاً من المسكر في تلك الليلة لأن المواقعة من بعد الشرب تجعل الولد أرعن.

في مدة نشوء الإنسان:

قال أفلاطون: ينبغي أن تكون العناية بتسوية الأبدان إلى أن ينتهي النشوء. قال: والنشوء ينتهي لسبع عشرة أو لثماني عشرة قال: ومن بعد انتهاء النشوء ينبغي أن يأخذوا بالرياضة ويكون فيها سنتين أو ثلاثاً حتى تشتد قوى أبدانهم.

في الأسنان:

قال أفلاطون: عنفوان العمر للمرأة من عشرين إلى ثلاثين سنة وللرجل من ثلاثين سنة إلى خمس وخمسين سنة. قال العارف: ويكون من خمسين سنة في حد الاكتمال إلى خمسٍ وثمانين سنة فإذا جاوز ذلك كان شيخاً. قال: وإن الإنسان يزيد إلى خمسين سنة في بدنه وعقله. وقال أهل الأدب: ان المولود من حين [ما] يولد إلى أن يبلغ يكون صبياً ثم يكون شاباً إلى ثلاثين سنة ثم كهلاً إلى خمسين سنة ثم يكون من بعد ذلك شيخاً.

في الفرق بين التأديب وبين السياسة:

التأديب هو أخذ السائس المساسَ بفعل ما يؤديه إلى حسن الحال حتى يعتاده. والسياسة إنما هي إجراء أمر المُساس على ما يؤديه إلى حسن الحال فيما يجتمعان، وفي أن كل واحد منهما إنما هو لصلاح حال المساس. ويفترقان من جهة أن التأديب هو أخذ المساس بأن يعمل بما يسعده والسياسة لا تقتضي ذلك ولكنها تقتضي فعل السائس بما يسعد به المساس.

في الفرق بين التربية على الأدب وبين التأديب:

التربية على الأدب هو أن يفعل المربي بمن يربيه على الأدب بما يؤديه إلى الأدب. وأما التأديب فإنه أخذ المؤدِّب من يؤدّبه بفعل ما يثمر الأدب.

في الأدب أنه ما هو:

قال أفلاطون: الأدب هو أن يعرف الإنسان كيف يتعبد لغيره إذا تأدب وكيف يستعبد غيره إذا أدَّبَ. وقال ذيوجانس: الأدب هو أن يعرف كيف يغلب ذاته حتى ينقاد لمن ينبغي له الخير والنافع ويجنبه الشر والضار. وهو أيضاً معرفة أن كيف يحمل غيره على حسن الطاعة لمن يسوس أمره. وأقول: الأدب أدبان: أدب فعلي وأدب عملي وأرسطو طاليس يُسمي الأدب الفعلي وهو الذي يعرف به الإنسان صلاح حاله في عيشه التعقل. وأفلاطون يسميه الحكمة، وسنقول فيها فيما بعد إن شاء الله.

في الأدب وفي الحكمة الإنسية:

أقول: الأدب هو الحكمة الإنسية والحكمة الإنسية هي معرفة السيرة المؤَدِّية إلى السعادة، معرفة بعبادة ومشاهدة. وبيان ما أقول إن العلوم العلمية لا يوقف على حقائقها بالصيغة دون مشاهدتها لمباشرة الأعمال وإن كان الواصف مقتدراً على العبادة وغير ضنين بالإفادة. وأقول: الحكيم هو الذي عرف ما نطقت به السّنّة المسنونة المستقيمة، وأرشد اليه السائس الناصح ثم سلك الطريقة فعرف بالمشاهدة ما قصرت عنه عبادة السنة وبيان السائس. وقال بعضهم: من أحب الحكمة فليبغض الدنيا وذلك هو المال والنساء. وقال أفلاطون: ليس شيء أخص بالحكمة من الصدق، فينبغي لمن يريد الحكمة أن يلزم الصدق.

في الحكمة لبعضهم:

قال: أجزاء الحكمة المودة وحُسن الروية. عللُ الحكمة: التحفظ والتحرج. عمل الحكمة: تميز الخير من الشر والضار من النافع والصدق من الكذب.

لواحق الحكمة: الفهم والعفة. قال: وتقابل الحكمة الرعونة. قال: وأجزاء الرعونة: الطيش والخفّة. عِلَل الرعونة: النسيان والضمور. أعمال

الرعونة: التغطرس في الأشياء والتخبط. لواحق الرعونة: البلادة والبله.

في المتأدب:

قال أفلاطون: المتأدب هو المقتدر على أن يزمر ويرقص زمراً حسناً ورقصاً حسناً، أعني أن يكون متحركاً بصوته وبدنه على الأخلاق الفاضلة، وذلك بأن يكون قوله عند العوارض على ما ينبغي، وبأن تكون حركة أعضائه عندها على نظام وترتيب مستوى. وأقول: المتأدب عنده هو الذي قد عرف كيف يُستعبَد لغيره وكيف يستعبد غيره وصار ذلك حالاً فيه. وأقول: المتأدب هو المتخرج في الحكمة، والمتخرج فيها هو الذي فهم عنها لطائف ما تفيد من الهنا، وجانب ما تصرف من البلوى، وهو الذي يفقه لحقيات الزيغ عنها والزلل، وينبه لوجوه الاستدراك والعمل.

في الأديب:

الأديب قد يُقال على المتأدِّب وقد يُقال على المؤدَّب. المتأدب البالغ في الأدب هو الذي يستحق أن يُؤدِّب وقد مر القول فيه. وأقول: المتأدب قد يُقال على من ابتدأ في تعلم الأدب، وقد يُقال على المتخرج فيه. وقال فرفوريوس: كل أديب في شيء فإنه يكون قاضياً في ذلك الشيء، والأديب في الكل هو القاضي في كل شيء. قال: ومن علاه هؤلاء القوم أن يسموا الأدب في الشيء من كان عنده من علم ذلك الشيء ما يمكنه الحكم فيه على ما بعده.

وقال غيره: الأديب في الشيء من كان عنده العلم بمبادئ ذلك الشيء وكان مع ذلك منطقياً. وأقول: الأديب هو الحكيم بالحكمة الإنسية البالغ في الحكمة.

في الغرض من الأدب:

قال أفلاطون: الغرض من الأدب هو أن يصير الإنسان خيِّراً والخيِّر هو الذي ملك نفسه، والمالك لنفسه هو الذي يمكنه أن يضبط نفسه عن اللذات وعلى الأحزان وعند الغم وعند الفرح وعند سائر العوارض والخواطر، فلا يطلق لها الحركة في شيء ولا السكون عن شيء إلا ما أطلقه الفكر بالعقل، فإن أكثر الآفات إنما تجيء من العمل بالخواطر الذي لم يصححه الفكر. قال:

وأما الغلبة فإنها تولد سوء الأدب وهو العُجب، والعُجب يولد الخرق.

قال أبو الحسن: قوله يكسب صاحب الغلبة يريد أنه يكسِب صاحبه أن يغلب ذاته. وقوله: وأما الغلبة فإنه يريد أما غلبة ذاته فإنه تولد العُجب على نحو ما قاله.

الأدبُ الذي يربى به الصبيان وهم لا يعقلون هو الأدب الذي ينبغي أن يُؤخذوا به وهم يعقلون أمر غيره:

قال أفلاطون: وأقول الأدب الذي يُربى به الصبيان وهم لا يعقلون هو الأدب الذي ينبغي أن يؤخذوا به وهم يعقلون. قال: وهو الذي ينبغي للكهل أن يستعمله وللشيخ أن يعقله، لا فرق فيه إلا من وجه العمل، وذلك أن وجه العمل في تأديب من لا يعقل خِلافه مع من يعقل.

في أن الأديب هو الحر ومن ليس بأديب فإنه عبد:

قال: الحر هو الذي يستمر بدنه على العادات الجميلة والأخلاق الفاضلة. وأما الذي لم يستمر بدنه على ذلك فإنه يكون في عذاب وقلق، وذلك أن فعل ما تدعوه إليه شهوته ببعض يلذ به وندم كيف لم يطع النطق والسنة وإن فعل ما تأمر به السنة أقلقته الشهوات ولا الشهوات يدنيه العقل، وذلك أنه نفسه في بعض الأشياء أمَة وفي بعضها حرة، وإنما السعادة في أن تصير النفس بكمالها حرة. قال: ولذلك نقول بأن الأمر كله إنما هو في اعتياد[1] العادات الحسنة. قال: وأقول إن الذي لم يقتنِ الأدب يجزيين[2] كل قليل ويصرعْ على غير ترتيب فإن أمسك نفسه فيُحفظا فإنه لا يصبر ويظفر من الرأس.

في عدم الأدب:

قال أفلاطون: عدم الأدب هو عدم النطق فإن المتأدب هو الناطق. قال: وعدم النطق يكون على وجوه أحدها الجنون والثاني الجهل والثالث هو إهمال العلم. قال: والجنون هو فساد القوة الناطقة بالبيّنة وبالآفة، والجهل هو

(1) اعتبار في د.

(2) غير واضحة في الأصل.

إهمال القوة الناطقة وترك إخراجها إلى الفعل وإهمال العلم وهو ترك العمل به من بعد الوقوف عليه. قال: وهذا سر الثلاثة والمجنون أصلحها حالاً. وقال: الإنسان بالنطق فمن ليس بناطق فإنه ليس بإنسان إلا من جهة المجاز للصورة الظاهرة. وقال أرسطوطاليس: من لا عقل له أفضل من الذي له علم ولا يعلمه. وأقول: الجاهل بهيمة بالحقيقة وشر من البهيمة، وذلك من قِبَل أن أكثر البهائم نافعة للناس وغير ضارة، والضارة منها متشردة ومنتبذة. فأما الجاهل فإنه كبير الجناية على نفسه وعلى غيره ويتعذر الإحتراز من شره لالتباس أمره ولمخالطته الناس وتوسطه فيما بينهم ولأنه بمقدار ما معه من قوة النطق تنبه لوجوه ابتغاء الشر وللحيل في مضار الناس من حيث يخفي أمره لأنه يهتدي للتدليس والتمويه والإخفاء والتلبيس، فلذلك قلنا بأنه شر من البهائم من المجانين، ولا سيما إذا كان سبعي الطبع أو خبيث الهمة. وأما العالِم المستعصي على العلم فإنه شر من المجنون ومن الجاهل لأن الخسارة بفساد القوة الناطقة، ويترك إحيائها على من كانت قوته النطقية سليمة إنما هو من قبل ما يستفاد بالعلم من اجتلاب المنافع ودفع المضار، وقد فات المستعصي على العلم ذلك. وبعد، فإن الجاهل قد يُرجىء حُسن حال في نفسه وحُسن الحال به في ثاني (؟). وذلك بأن يرغب في العلم فيأخذه ويعمل به، فإذا علم ولم يعمل فقد ذهب الرجاء منه ووقع الناس في خيره ومن استصلاحه بالعلم، ثم كانت جنايته على نفسه وعلى غيره بإيقاعه إياها فيما يضرها عن علم منه بالمضرة وإخساره إياها ترك اقتناء ما ينفعها عن علم منه بالمنفعة ومع القدرة أعظم في الهجنة وفي السماحة. وإنما صار المجنون أحسن حالاً من الثلاثة لأنه[1] أوسعهم عذراً وأقلهم جناية. أما أوسعهم عذراً فإنه قل ما يكون سبباً لحياته، وأما أقلهم جناية فمن قِبَل تسهّل كفّ عاديته بالإشتياق منه لزوال الشبهة عن أمره ولسقوط الحشمة فيه. وقال أفلاطون: من ليس بأديب فإنه الحالم في اليقظة.

في أصناف التربية على الأدب والتأديب:

قال أفلاطون: التربية على الأدب قسمان: أحدهما القسم الخداع،

(1) لأنهم في د.

والآخر النوع الجدي. قال: والإبتداء من النوع الخداع لأن الصبيان لا يحتملون الجد ما داموا صغاراً لضعف عقولهم وذلك لأن الضعيف العقل لا يرغب في الجد لأنه لا يعرف قيمته. ويقول: التربية على الأدب. وكذلك التأديب يكون بوجهين؛ أحدهما بالقول والآخر بالفعل. وكل واحد من هذَيْن يكون بوجهين، أحدهما أن يحملوا على الفعل وعلى القول حتى يقولوا ويفعلوا. والآخر أن يُقال ليسمعوا أو يفعل ليبصروا حتى يتأدبوا. وأقول أيضاً: التربية على الأدب تكون بوجهين أحدهما ما ينبغي أن يؤخذ به الصبي؛ والآخر ما ينبغي أن يُؤخذ به غيره. وذلك مثل أن يأخذ الدايات والحواضن في تخويفهم وفي أن يجنّبوهم سُماع الأشياء القبيحة ورؤية الأشياء القبيحة، ومثل ما يُؤخذ الصناع في أن لا يفعلوا الأشياء القبيحة، لكن الحَسنة.

القول في تربية الصبيان على الأدب بالنوع الخدّاع:

قد قلنا ابتداء التربية على الأدب إنما تكون من المخادعة. وذلك بأن يصوَّر الجد في صورة الهزل، أن يُفتّق الصدق من صيغة الكذب. قال أفلاطون: وذلك بأن يُصاغ لهم ألغاز يكون حشوها الأدب وظاهرها الكذب.

قال: ومن جنس الألغاز الأشعار التي تمدح الفضيلة والعفة لا المجون واللذة. قال: وينبغي أن يُؤخذ الأمهات والحواضن بأن يحرقوهم بها ولا يحرقونهم بغيرها. قال: وينبغي أن تكون العناية بتسوية أنفسهم بالألغاز أشد من العناية بتسوية أبدانهم بالقمط. قال: ولذلك نقول بأن الإبتداء إنما هو من الموسيقى الكاذب. قال: وأما اللعب فينبغي أن يجعل فيما يثمر الجد كاللعب بالكرة والثقافة.

القول في تربية الصبيان على الأدب بالنوع الجدي:

قال أفلاطون: ابتداء الأمر من النظافة ومن أن يحملوها على ألف الأشياء الحسنة وعلى النفار والبغض للأشياء السمجة، وذلك بأن تصان أبصارهم وأسماعهم من القبيح والذميم وأن يبذر في أنفسهم الحسن والجميل. قال: فينبغي أن يحملوهم على النظافة في البدن واللباس وفي كل شيء حتى في تقصيص الشعر. قال: وينبغي أن يجنبوهم المواضع الذي يجري فيها المري والخنا وأن يصونوا أعينهم من الصور القبيحة ومن الأشكال الرديئة فإن الرديء من كل شيء يولد الرديء والحسن من كل شيء يولد الحسن. قال:

وينبغي أن يجري على أسماعهم وعلى أبصارهم الأقاويل الحسنة والأفعال الفاضلة والصور الأنيقة والأشكال الحسنة. قال: ولهذا نقول بأنه ينبغي للسايس أن يمنع الصنّاع والمصورين من أن يتخذوا آنية أو شيئاً بشكلٍ رديء، أو يصوروا على شيءٍ صورة سمجة.

قال: وينبغي للسائس أن يُخرج من البلد من لم يمتنع من فعل القبيح وقال: وإنهم إذا أحبوا الحسن والنافع وأبغضوا الذميم والضار يسهل علينا دعوتهم إلى فعل الحسن والنافع وإلى ترك القبيح والضار. قال: وتهون عليهم الإجابة. قال: فقد يجب لهذا أن نمدح الفضائل بحضرتهم وأن نزيّنها في نفوسهم، وخاصة الصدق والوفاء وحُسن الطاعة للأكابر والعفة والشجاعة والعدل والحكمة.

قال: ويجب أن نذم الرذائل بحضرتهم ونقبّحها في نفوسهم وخاصة الكذب والشره والخيانة والجبن والجهل. وأولاها بالتهجين الاستعصاء على الأكابر فإن هذا أسمج الرذائل وأقبحها وأضرها. وذلك أن الخير كله إنما هو في حُسن الطاعة للسنن وللسياسة، والشر كله والضرر كله إنما هو الاستعصاء على السنن وعلى السياسة. قال أفلاطون وأقول إن الصلاح كله إنما هو في محبة الحسَن والنافع وفي بغض القبيح والضار، فإن الذي يحب الحسَن والنافع يتوق إلى أن يكتسبهما، والذي يبغضُ القبيح والضار يهرب من الوقوع فيهما.

أدب كبير وهو في إكتسابهم الحياء:

قال أفلاطون: وينبغي أن يحملوهم على الحياء وذلك بأن يصور في أنفسهم سماجة الرذائل ومهانة من يكتسبها، وبأن يعظموا حرمة الأكابر والأفاضل في نفوسهم. قال وأقول: الذي يحدث الظفر شيئان أحدهما الخوف من الأصدقاء وهو الحياء، والآخر الجرأة على الأعداء وهو الشجاعة.

أدب كبير يجب أن يؤخذوا به:

قال: وينبغي أن يمنعوا من أقران السوء وأن يحفظوا من أن يقع أعينهم[1] فإن الشبيه مائل إلى الشبيه وكلّ يجر الآخر إلى مثل حاله ويفعل فيه

(1) العبارة غير متسقة، نقص في الأصل.

وإن لم يعرف المنفعِل ذلك ولم يختبر به.

قال أبو الحسن: وقد أحسن الشاعر في قوله:

وكلُّ قرينٍ إلى شكله كأُنس الخنافس بالعقرب
ترى الطفل يفهم عن قرنه كفهم الفصيح عن المُعرب

سياسة في تربية الصبيان على الأدب:

قال أفلاطون: وينبغي أن يُشغلوا الصبيان أبداً فإن الراحة والعطلة فساد على من لا تمييز له، قال: وهذه حال الصبيان والعبيد. قال أبو الحسن: يعني بالعبيد الذين هم عبيد بالطبع.

سياسة أخرى في تربية الصبيان على الأدب:

قال أفلاطون: وإنما الأمر كل الأمر في تجريد التربية على طريق الاستقامة، فإن التلون في كل شيء يولد الاضطراب والاضطراب يولد الفساد.

أصل في السياسة:

قال: ولا ينبغي أن يعاتَب النساء والصبيان وقد قيل: من الجهل العظيم معاتبة الصبيان والنساء. ولو جاز ذلك جاز معاتبة المجنون والسكران. قال: ولا ينبغي أن يُظهِر التضجر منهم. قال أبو الحسن: وقول أفلاطون ولا ينبغي أن يعاتَب الصبيان يريد به الذين لم يبلغوا في التمييز مبلغ فهم ما يُراد منهم بالعتاب فيصيرون إليه.

وقال شاعر العرب:

وعاتب ذوي الألباب إن عِتابَهم يسبج صلحاً أو يكِفُّ عن الرغم
ومن عاتب الجهال أسقم نفسه فلا يعظ الجهال وأبرأ من السقم
وليس يقر الجاهلون بحكمه كما لا يقر الصعب بالذم والخطم

فأما من فطن وعقل فإنه لا بد من معاتبته وإن كان بعد على حكم الصبي من قبل سنة.

في أن الأمور بمبادئها وأنَّ المبدأ أعظم شيء يكون فيه الأمر:

قال أفلاطون: ينبغي أن يعلم أن ابتداء كل أمرٍ أعظم شيء فيه، وأن الأمور بمبادئها. قال: وإذا وقع الابتداء على الواجب يزيد على

التداول وأثمر ثمرات عظيمة ونافعة، ويخرج ناساً جياداً. قال: وإن الصبيان يكونون سراع القبول والإثمار لما يؤمرون به[1]، فينبغي أن يؤخذوا من الصبيّ بما ينبغي أن يؤخذوا به، وإنما الأمر كله في اعتياد العادات الحسنة.

القول في مبدأ التأديب:

قال أفلاطون: إبتداء التأديب من التعويد. وذلك بأن يؤخذ الصبيان باعتياد العادات النافعة الحسنة وأن لا يتركهم بأن يزاولوا عنها البتة، ولا أن يخالفوها في شيء البتة.

قال: وينبغي في الجملة أن يأخذوهم فيما يفعلون بالإحتذاء بما ملؤا منه أسماعهم، وأوقعوا عليه أبصارهم. وبامتثال ذلك إلى أن يصير ذلك عادة لهم.

في كيف يؤدب:

قال أفلاطون: ينبغي أن يجعل ابتداء أمره من الرفق، فإن لم ينفع فبالعنف. قال وأقول: سبيل السايس أن يتسلط على المسوس تسلط مسالمة ويصافحه برأي وثيق وجد وحزم، فإن استعصى صبر عليه واحتال له وعليه، فإن أعياه الرفق استعمل حينئذٍ المخاشنة.

القول في التأديب:

قال أفلاطون: التأديب هو التربية الجارية على الصواب في اللذات والأحزان، وفي الفرج والغموم حتى يمتنع مما لا ينبغي من اللذات، وحتى يصير على ما ينبغي في الصبر عليه من الأحزان، وأن يفرح بما ينبغي ويغتم بما ينبغي أن يغتم عليه، ولا يفرح بما لا ينبغي الفرح فيه، ولا يغتم بما لا ينبغي الغم فيه. قال: وليس فيما قلنا فقط لكن وفي جميع العوارض حتى تكون حركاته ومتصرفاته على ما ينبغي وبالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي. وقال أرسطوطاليس: التحرج في الأخلاق والصناعات إنما يكون بالعادات، غير أنّ الأخلاق الفاضلة والصناعات

---

(1) يؤمر في م.

المحمودة إنما تكون بالعادات الحسنة والرديئة. قالوا: ولذلك نقول بأنّ الخير كله إنّما هو في العادة الفاضلة.

في العادة ما هي وفي الجودة والرداءة:

قال أرسطوطاليس: العادة إنما هي أفعال متكررة على جهة واحدة. والأفعال منها جيدة ومنها رديئة. والجيدة منها تولد الجيّدة والرديئة منها تولد الرديئة، قال: والرداءة كلها إنّما تتولّد من جهة الافراط أو القلّة. والجودة إنّما تتولّد من التوسط.

القول في اللذات المحمودة وفي اللذات الذميمة:

قال أفلاطون: الذي ينبغي أن يفرح به من اللذات هو كل ما كان حسناً ونافعاً. وقال: وذلك هو الذي يجري على الطبيعة المستقيمة وعن العادات الحسنة قال: وما كان كذلك فإنّه قبيح ومذموم. قال: وينبغي أن يعلم أنّه ربما كانت الطبيعة مستقيمة والعادة فاسدة. قال أبو الحسن: وربما كانت الطبيعة فاسدة والعادة مستقيمة.

في تعويد التعب والكد:

قال أفلاطون: وينبغي أن يعوّدوا التعب بسبب الجميل والنافع، ولن يتم ذلك إلاّ باعتياد الصبر عن لذة الراحة وباعتياد الصبر على قلق النفس وجزع البدن من أذى التعب والنصب. قال ونقول: إنّه ليس ينبغي أن يربى الأولاد على الدلال والدعة فإنّ تربية الدلال لا يَصبر على مفارقة الشهوة ولا تطيق احتمال النصب والمشقة. قال ونقول: إنّه لا ينال[1] الخيرات العظيمة من العلوم الشريفة والأخلاق الفاضلة والصناعات الكريمة إلاّ بالتزام الكدّ والتعب. قال ونقول: إنّ النوم والراحة يفقران في الدنيا والآخرة ومن لم يصبر على تعب حسن الخلق احتاج أن يصبر على تعب سوء الخلق.

في تعويد الصبر والحلم:

قال: وينبغي أن يأخذوا بالصَّبْر عند النوازل والمصائب، وبالحلم عند الغضب. قال: وينبغي أن يقرر من نفوسهم بأن الجزع والقلق والترق والتواني

---

(1) إضافة في هامش م.

والكسل إنّما يكون من الدناءة ومن الجهل قال: وإنّما الحلم كله من السكوت والسكون. قال: وأصل الأدب الرزانة والوقار، وأصل الرعونة السفه والطيش والخفة.

في تعويد حسن الطاعة للرؤساء وللسنن:

قال: وينبغي أن يأخذوا الأحداث من أول العمر على الإعتقاد بأنّ الخير والسعادة إنّما يكون لهم في الطاعة للسنن والأكابر، حتى إذا وجدوا سنة بها أمر استبشروا استبشار من قد وجد خيراً. قال: وذلك لأنّهم قد اعتقدوا بأنّ الرؤساء والمؤدّبين هم الذين يبلغونهم إلى السعادة ويجعلون لهم الخيرات بحسن التأديب. قال: وينبغي أن يقرر في نفوسهم بأنّ الإستعصاء أصل الشر كله، وأنّ البلايا كلها من الاستعصاء تتولد، وبالاستعصاء تفوت الانسان السعادة التي هي أشرف الخيرات ويحصل له الشقاء الّذي هو مجمع الشرور. قال: وينبغي أن يعلم أنّ القلب يتقلب دائماً ويتردد بين الشر والخير، ومادة الخير طاعة الرؤساء ومجانبة السفهاء ولزوم الأفاضل. ومادة الشر إتباع الهوى[1] ومساعدة إخوان السوء ومفارقة الأفاضل.

في صفة حسن الطاعة:

قال أفلاطون: حسن الطاعة هو أن يطيع فيما يشتهي وفيما لا يشتهي وفيما يعلم معناه وفيما لا يعلم معناه قال: وذلك لأنّ الحدث لا يشتهي الخير بل الشر. وليس في الإمكان أن يُعلّموا ما داموا صغاراً وأحداثاً ما يضرهم وينفعهم، لأنّ ذلك إنّما يحصل بالتجربة، والتجربة إنّما تحصل في الزمان الطويل بالرصد والرعاية.

في فضيلة الطاعة:

قال حكيم من حكماء العرب أنّه ليس يصلح للرئاسة إلاّ من أطاع الرئاسة، ومن لم يطع الرؤساء والسادة فإنّه غير مطيع للرئاسة، وكان سبب كلمته هذه أنّه لما حضرته الوفاة أراد أن يعقد لأحد أولاده الرئاسة، وكان له عشر بنين، فدعا بالأكبر وقال له: إنّي قد تضجرت من الحياة فخذ هذا السيف

---

(1) في الأصل: في.

واطعن به في صدري حتى تخرجه من صلبي، فقال ابنه: وكيف يجوز للابن أن يقتل أباه، فدعا بالذي يليه وقال له: مثل ذلك ورد عليه قريباً منه، فلم يزل علي ذلك يدعو بواحد واحد إلى أن انتهى إلى الأصغر فلما قال له ذلك قال: هذا عارٌ علي في الدنيا وهلاك في الآخرة ولكن هل لك فيما تأمرني به فرج؟ قال: نعم! فأخذ السيف وهمَّ به فقال: حسبك، ثمّ دعا بنيه وعرّفهم ما كان منهم ومن أخيهم الأصغر وقال القول الذي قدمناه وعقد له عليه الرئاسة. وقال النبيﷺ «المؤمن كالجمل الأنف إنْ قيد انقاد وان أُنيخ على صخرة استناخ». وفي رواية أخرى: المسلمون هينون كالجمل الآنف إن قيد انقاد وإن أُنيخ على صخرة استناخ. وقال ديوجانس لتلامذته: من جمع مع المحبة رأياً فأجمعوا له مع المحبة طاعة.

في تهوين الموت:

قال أفلاطون: وينبغي أن يُهوَّن الموت في نفوس الأحداث حتى يصيروا شجعاناً، ولا ينبغي أن يفزعوا فيجبنوا، ولا ينبغي أن يُقال لهم بأن أشياء لها صور هائلة تدور بالليل والنهار فإنّهم يجبنون بمثل هذا إذا سمعوه.

آداب يجب أن يؤخذ بها الصبيان:

قال: وينبغي أن يعلّموا الرماية والكتابة والسباحة. أدب: قال وينبغي أن يؤمر الصبيان بالإقبال على من أقبل عليهم. أدب: قال وينبغي أن يؤخذوا بِبِرّ من غشي منازل آبائهم من معارفهم. وينبغي أن يمنعوا من صدر المجلس: قال: وكان أفلاطون يقول صدر المجلس موضع قلمه(؟). أدب قال: وينبغي بأن يتبدروا بمعانقة من هو أكبر منهم وبمصافحته. أدب: وينبغي أن يمنعوا من التعبير. أدب: وينبغي أن يمنعوا من الإعتذار مما لا ينبغي الإعتذار منه.

أدب: قال: وينبغي أن يمنعوا من تتبّع معايب الناس والتقاط سقطاتهم، فإنّ ذلك نذالة وجهل. أدب: وقال حكيم لابنه: ضع نفسك يا بني دون غايتك في كل مجلسٍ ومقام ومقال. أدب: قال: وينبغي أن يؤخذوا بالسلام قبل الكلام، وفي السنن الفاضلة: من بدأكم بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه.

آداب حسن: قال وينبغي أن يؤخذوا بالاستيناس من قبل دخولهم إلى

حيث لا يحتاجون فيه إلى استئذان، والإستيناس التسبيحة والتحميدة[1] والتكبيرة أو التنحنح يؤذِن به من في البيت أنّه يريد الدخول عليهم. أدب قال: وينبغي أن يؤخذ الصبيان بخفض الصوت ومشي القصد وسكون الرمح[2] وقلة الإلتفات وقلة التلون في الجلوس، وينبغي أن يمنُعوا من التقلب ومن العيب ومن كثرة الضحك، فإنّه من تعود شيئاً من هذا صعب عليه الإقلاع عنه.

أدب الدخول إلى بيتٍ خالٍ[3]:

قال وينبغي أن يؤمروا بأن يقولوا السلام على أهل البيت من الجن والملائكة وعلى عباد الله الصالحين. السلام علينا من ربنا. قالوا: وكذلك إذا دخلوا مسجداً.

أدب من يدخل بيته:

قالوا والصواب أن تقول: السلام عليكم، إذا دخل إلى أهله.

من أدب الأكل:

ينبغي أن يؤخذوا بغسل اليد قبل الطعام وبعده، فإنّ ذلك من السنن الجيدة. وينبغي أن يؤخذوا بتسمية الله في الإبتداء وبحمده في الآخر، وينبغي أن يؤمروا بذلك في كل لقمة. وينبغي أن يمنعوا من تعظيم اللقمة ومن مد اليد إلى سوى ما يكون أمامهم وقريباً منهم. قال ولا ينبغي أن يغسلوا أيديهم بحضرة الأكابر.

في أدب شرب الماء:

ينبغي أن يُمنعوا من الشرب فيما بين الأكل، ولا ينبغي أيضاً أن يشربوا من بعد الفراغ من الأكل إلى أن تمضي ثلاث ساعات وأقله ساعتان. وينبغي أن يجعلوا الشربة بثلاث أنفاس، ويسموا بعد كل نفس إذا ابتدأوا، ويحمدوا الله إذا قطعوا في كل نَفَس.

وروي أنّ النبيﷺ كان يشرب الشربة في ثلاث شربات وثلاث تسميات

(1) في الأصل: التحميدا.
(2) في الأصل: الزلح.
(3) في الأصل: خالي.

وثلاث تحميدات. قال وينبغي أن يؤخذوا بصب الماء وبترك العب فإنّ النبي عليه السلام قال: الكباد من العب.

القول في المسكر وشربه:

قال: المسكر دواء كبير يعين على حرافة الشيخوخة، ويعين على التسلية قال: فإنّه يضع من الجبن ومن الخوف ومن القحة ومن الردا قال والسكر حرام وذاك أنّه يورث القحة والجور والفزع ويوقع في كل شر. قال ولهذا نقول بأنّ المسكر حرام على من لم يمكنه أن يمتنع عن شرب ما يسكره إذا دبت الأريحية فيه وشرهت نفسه إلى التزيد. قال: وينبغي أن يمنع عن الشرب بالنهار جميع الناس، قال: ويمتنع بالليل من أراد أن يحضر مجلساً للرأي، ويمنع أيضاً من أراد أن يواقع امرأته ليولد ولذا فإنّ المواقعة من بعد الشرب تجعل الولد أرعن.

وذكر جالينوس عن أفلاطون أنّه قال: ليس ينبغي أن يطلق لأحد شرب الشراب بالنهار البتة إلا على سبيل التداوي من أجل المرض.

قال: وليس ينبغي أن يطلق للعبيد وللأماء أن يقربوه البتة. قال: وليس ينبغي لأحد من أهل العسكر أن يشربه ما دام في وجه حرب، هكذا ذكر عنه جالينوس والذي ذكره في النواميس أنّه ينبغي أن يحرم المسكر على الجند.

القول في شرب الصبيان للمسكِر أنْ كيف ينبغي:

قال أفلاطون: ينبغي أن يمنع الصبيان من الشرب إلى أن يبلغوا ثماني عشرة سنة. والعلة في ذلك أنّه لا حاجة بهم إلى الشراب لأنّ الشراب نار والصبي ما لم يبلغ ثماني عشرة سنة نار. وليس يجوز أن يزيد ناراً على نار. قالوا إذا بلغوا ثماني عشرة سنة أطلق لهم شربه على سبيل التداوي وبالليل من دون النهار. قال: ولا ينبغي أن يطلق لهم الإجتماع عليه ما لم يبلغوا ثلاثين سنة.

القول في الولاة والقضاة أنّه هل ينبغي لهم أن يشربوا وان كيف إن جاز لهم ذلك:

ذكر جالينوس في الكتاب الذي يقول فيه بأنّ النفس تابعة لمزاج البدن

عن أفلاطون أنّه قال: ليس ينبغي للقضاة والولاة والتنا[1] وجميع من يقصد للمشورة أن يشرب. قال جالينوس وقال أفلاطون فأقول في الجملة: بأنه ليس ينبغي لمن أراد أن يكون صحيح العقل أو مستقيم السنة أن يشرب الشراب البتة.

في أدب النوم:

قال: ينبغي أن يُمنع الصبيان من نوم أول النهار وآخره. قال أبو الحسن: ينبغي أن يمنع الكل منه إلاّ من كانت به علة. وكانت العرب تقول نوم أول النهار خرق ونوم آخره حمق والنوم فيما بين ذلك خلق. وينبغي أن يمنع الكل من النوم من بعد الطعام إلى أن ينزل الطعام من فم المعدة إلى قعرها. وينبغي أن يؤمروا بالنوم على الشق الأيمن وإن جعلوا أيمانهم تحت خدودهم.

ذكر ما يجب أن يفرض على الأولاد للوالدين:

قال أفلاطون: يجب أن يُقَرَّر في نفوس الأولاد أنّه ليست حرمة من بعد حرمة الله أعظم من حرمة الأمهات والآباء، لأنهم بسبب الكون وبسبب خيرات الأولاد، فواجب عليهم قضاء حقوقهم بقدر طاقتهم. قال: وأول ما يجب عليهم من حقوقهم أن يُشربوا قلوبهم تعظيمهم واجلال أقدارهم واستشعار الذلة لهم واعتقاد طاعتهم فيما ساءهم وسرهم. قال: ويجب عليهم أن يعتقدوا الرضا بجميع ما يكون منهم إليهم. قال: ويجب عليهم خدمتهم بوسعهم وجهدهم. قال: ويجب أن يلزمهم القيام بين أيديهم على البعد، ويجب عليهم غضّ البصر عنهم للتعظيم. وقال: ويجب عليهم السكون والسكوت بين أيديهم وبحضرتهم. قال: وينبغي أن يتركوا الإلتفات وكثرة الحركة ما داموا بمشهد منهم.

وكان أفلاطون يوصي الأحداث بثلاث: بِغَضّ البصر وبالصمت وبالعفة.

قال أرسطوطاليس: ما شيء أصعب من السكوت. وقال ابن المبارك:

---

(1) وردت هكذا.

منزلتان شريفتان سهت القلوب عنهما الصمت وتجنب باب السلطان. قال ويجب أن يفرض عليهم كفاية الآباء والأمهات وإنْ بان ذلك أوجب عليهم من كفاية أنفسهم. وواجب على الأولاد الحماية عن أبدان الوالدين وأرواحها وبذل أبدانهم وأرواحهم بسبب سلامتهما.

وإيقاعه بهم في حال غضبهم. قال: ويجب أن يعتقدوا بأنّه ليس يحلّ لهم الهرب منهم إذا أرادوا تأديبهم. قال: وينبغي أن يتركوا الإضطراب والكلام وقت غضبهم. قال أفلاطون: ويجب على الأولاد الإستسلام لما يريد الآباء والأمهات. قال: وينبغي أن يتركوا الإضطراب والكلام وقت غضبهم ووقت ما يؤدبونهم. قال: وينبغي أن يتركوا الإعتذار في ذلك الوقت. قال: ويجب أن يكون اعتذارهم إليهم وقت سكون غضبهم، وأن يظهروا التوبة والإنابة. قال: وليس لهم أن يجلسوا بحضرة الآباء والأمهات فإن أجلسوهم جلسوا مقعس (؟).

قال: وليس ينبغي أن يُرضىٰ من أحد من الأولاد مخالفة الوالدين في شيء البتة. قالْ: وليس ينبغي أن يمتخطوا ويتبزّقوا بحضرتهم ولا بحضرة الأكابر. قال: وللآباء والأمهات حق المادة وحق تربية الجسد والنفس.

في حق الداية والحاضنة:

قال أفلاطون: ويجب أن يُفرض على الأولاد حق سائر من أحسن إليهم في صغرهم من داية وحاضنة ومؤدب ومعلم.

فيما يجب أن يأخذ الملك الناسَ به في أمر الأكابر والسادة:

قال أفلاطون: واجب على الملك أن يرتب الناس المراتب في البر والكرامة، وأن يجعل ذلك على قدر أحوالهم في الفضيلة لا على قَدَرِ الثروة والنعمة. قال: ثمّ إنّه يجب عليه أن يأخذ العامة بأن ينزلوا أهل كل مرتبة في مرتبته، وأن يعاملوه في برهم واكرامهم على قَدَرِ ما رتب الملك لهم. وينبغي أن لا يَرضى منهم بأن يخالفوا ترتيبه فيتقدموا مؤخراً. قال: وينبغي أن يأخذهم بتوقير أهل الفضل بالاستحياء منهم وبالتأسّي بهم؛ وينبغي أن يحظر عليهم تنقّصهم بالقول والغرض منهم في حال، وينبغي أن يعاقِب مَن تنقّصهم أو غضب من جرمهم.

وقال أرسطوطاليس: دافع عن أهل المروءات ومن له قدم في الخير وان تضعضعت أحوالهم، ولا تكشف أستارهم وان زلت أقدامهم. واعلم بأنّ الضيم في المراتب أشد منه في الأبدان والأموال لأنّ الناس قد يبذلون أموالهم ويخاطرون بأبدانهم لئلا يضاموا في مروءآتهم.

وقال زياد بن أبيه للناس في خطبته: إنّي قد عاهدت الله أن لا يأتيني شريف بوضيع لم يَعرف له حق شرفه، ولا ذو شَيْبَةٍ بحدثٍ لم يَعرف له حق سِنّه، ولا عالم بجاهل لم يَعرف له حق علمه، إلاّ عاقبته وأبلغت في عقابه ثمّ أنشأ يقول:

لا يصلح الناس فوضى لا سُراة لهم ولا سراة إذا جُهَّالهم سادوا

وفي عهد ملك لإبنه:

ألزم نفسك إقامة طبقات الناس على حدودها ومراتبها حتى يتبين ذو الحرمة ممن لا حرمة له وذو البلاء ممن لا بلاء له[1]، فإنّه ليس شيء أفسد للرعية وأدل على سوء السياسة من أن يجمع المحسن والمسيء منزلة واحدة.

في الآداب التي يحتاج إليها المرؤوس إذا صحب الرئيس:

قال ابن المقفع: يجب على من دخل إلى رئيس أن لا يجاذبه[2] مقبلاً إليه ولا منصرفاً عنه. قال: وليس أن يرفع صوته في كلامه بأكثر مما يسمعه. قال: وينبغي أن يكون على التماس الحظ بالسكوت أحرص منه على التماسه بالكلام. قال: وكان يقال: بأنّ مسألة الملوك تحية النوكى، وذلك بأن يقول كي أصبح الملك وكيف حال الملك، فإنّ السؤال يوجب الجواب وليس للأدنى أن يوجب شيئاً على من هو أعلى منه.

قال: وينبغي أن يسرع النهوض من بين يديه وإن حدَّثه وهو سائر فينبغي أن يسير حيث لا يحتاج الرئيس أن يلتفت إليه، ويكفيه في ذلك أن يتقدمه بمقدار رأس دابته. قال: وليس من الأدب أن يضحك بين يديه إن حدَّث الملك بنادرة أو عثر الملك. وليس من الأدب أن يُظهر تعجباً من حديث ولا سيما إذا كان الملك هو المحدِّث. قال: وينبغي أن يهدي كل تابع إلى رئيسه

---

(1) في الأصل: لا بدّ له.

(2) يصحّحها مينوفي بـ (يحادثه).

المرجان والفيروز. ويجب أن تكون هدية كل إنسان مما يحبه المهدي. قال: وكانت الملوك تثيب ذلك وتعوِّض منه. وقال: ويجب على المرؤوس أن يجانب الظنين والمتهم والمسخوط عليه. قال: وليس يجوز أن يظهر غدراً للمسخوط عليه ما لم يبلغ الرئيس ما يريده من الانتقام منه. قال: ومن أخلاق الملوك متى حدث ذلك فينبغي أن يزيد في الخدمة والنصيحة قال: وإن ربح العز تَبَسّط اللسان بالشتم والإغلاظ من غير غضب فليس ينبغي أن يُعدَّ شتم الرئيس شتماً ولا اغلاظه اغلاظاً إذا كان في نفسه طاهراً.

وقال معاوية: تغلب الملوك حتى تركب بشيئين الصبر عند سورتها وحسن الإصغاء إلى حديثها. وقال ابن المقفع: إذا زادك السلطان تقريباً فزِده إجلالاً. قال: وكذلك ينبغي أن يفعل بجميع من يتصل به.

لا تساعد السلطان على الخطأ ولا تجالسه [ولا ترد عليه في مجلسه الخطأ]. وإن استبان النجاح[1] برأيك فلا تمنن عليه وإن خالف رأيك فاستقبله ما لا يجب، فلا تقل له ألم أقل ذلك. قال: وإن أجلسك السلطان على مائدته فلا تستوفينَّ الطعام وان احتجت إليه إلاّ أن تكون في حساب الندماء. وإن وضع بين يديك شيئاً فلا تستوفينَّه، وإذا أكلت فانهض إلى موضع لا يراك وغسل يدك وانصرف إلى منزلك إلاّ أن يجلسك. وإذا أكلت معه فلا ترفعن عينك إلى أكله. إذا سأل الوالي غيرك فلا تكن أنت المجيب. قال: ويجب أن تعلم أنَّ من صحب السلطان بالنصيحة أكثر عدواً من صحبِهِ بالغش والخيانة لأنّه يجتمع على عداوة الناصح عدو الوالي وصديقه، الصديق لمنافسته والعدو لمباغضته.

قال: ويجب أن تعلم أنّ المعترف لك بالفضل بغير حضرة السلطان ربما نافسك بحضرة السلطان ولم يسمح نفسه بأن يعترف لك فاعرف هذا الباب واحذره.

في صفة من يحب أن يخرج في الحكمة:

قال أفلاطون[2]: إنه ليس يجوز أن يؤخذ بتعليم الحكمة إلاّ من له طبع

---

(1) في الأصل: النجح.

(2) راجع وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، في كتاب مسكويه: جاويدان خِرَد.

فيها. قال: والمطبوع هو الذي يسهل عليه تعلّم ما تعلّم وحفظه، ويسهل عليه استخراج ما لم يتعلّمه، ربما قد تعلّمه.

في أدب التعلم:

قال أفلاطون: وأول ما ينبغي أن يؤخذوا به أدب التعلم، ومن آداب التعلم حُسن الإقبال على المعلم وحسن الإصغاء وترك الالتفات ما داموا بحضرة مؤدبيهم وترك الفكر فيما سوى ما يُعلّمون وقت ما يُعلّمون. وقال وهب بن منبه: أدب الاستماع سكون الجوارح وغض البصر وقطع الفكر عما سوى الذي يسمع والعزم على العمل. وقال: من استمع كما يجب نال بركة ما يسمع.

كيف ينبغي أن يُعلّموا:

قال أفلاطون: ليس ينبغي أن يُستكرهوا على التعلم فإنّ الذي يؤخذ على الاستكراه يكون قليل البقاء واللبث، وذلك من قِبَل أنّه لا يتمكّن من المستكره، قال: فقد يجب لما قلنا أن يُستجرّوا إلى التعلم بلطف ورفق ويُجعَل كأنّه لعب، وإذا ملوا تُرِكوا وأجمعوا. قال: وإذا زلت ألسنتهم وأخطأوا نُبهوا بلين ولطف وهكذا ينبغي أن يفعل في خطايا أفعالهم.

فإنَّ العنف يؤدي إلى الملل(؟). وكان أفلاطون يقول إذا عاتبت صبياً أو شاباً فابق[1] له للعذر موضعاً.

بأي سن يجب أن يكون المتعلم:

قال أفلاطون: ليس ينبغي أن يؤخذ الصبيان بتعلم العلوم والصناعات إلاّ من بعد انتهاء نشوء الأبدان ورياضتها وذلك يكون بإحدى وعشرين سنة. قال: وليس يجوز أن يؤخذوا بالتعليم قبل انتهاء نشوء الأبدان لأنّ التعب يوهن القوى وينهك الأبدان.

قال المبرّد: كان أهل الفضل يقولون لا ينبغي أن يسلّم الصبي إلى المكتب من قبل أن يشتد عظمه ويصلب لحمه ويقوى. وأنشد المبرّد:

---

(1) في الأصل: فبق.

وإيـاك أن تـدعـو لـطـفـلـك مـكـتـبـاً   فـتُـكْـرِبـه والـكَـرْبُ يـورثـه الـحـمـق
مـتـى اغـتـم طـفـل خـامـر الـداء قـلـبـه   فـعـاثـخـيـنـا دائـم الـمـوت والـرهـق
بِـذْءُ فـسـاد الـطـفـل مـن عـرق أمـه   وحـاضـنـة تـغـدوه بـالـود والـمـلـق(؟)

قال المبرد: وكان أهل الفضل فيما مضى يقولون العبوا أولادكم سبعاً وعلموهم سبعاً وخذوهم بمجالسة أهل الفضل سبعاً.

قال أبو الحسن: ما ذكره المبرد عن أهل الفضل قد وجدناه مروياً عن ابن عباس. وكان بعضهم يقول بادروا[1] بتعليم الصبيان قبل اتصال الأشغال وتفرق المال.

بأي سن[2] يجب أن يكون المعلم وبأي حال[3]:

قال أفلاطون: الواجب على السائس أن يأخذ المتولين لتربية أبدان الصبيان أن يقوموا على تربية أبدانهم عشرين سنة، ثمّ الواجب على السائس أن ينقلهم إلى من ينشئ أنفسهم بتخريجهم في العلوم عشر سنين، ثمّ يأخذهم بتعليم علم الجدل وبتربيتهم فيه خمس سنين، ثمّ يأخذهم بالتمهّر فيما تعلّموه خمس عشرة سنة فإذا خلفوا الخمسين كان عليهم أن يجعلوا الخير مثالاً لأنفسهم فيؤدّبوا غيرهم ويعلّموهم على سبيل ما أدبهم وعلّمهم غيرهم حتى يصلحوا الأهل والأصدقاء خاصة وأهل المدينة عامة، وليس ينبغي أن يفعلوا هذا على أنّه حسن وجميل، لكن على أنّه لازم وضروري. قال: وانه يجب أن يباشروا الأمور الأنسيّة من بعد خمس وثلاثين إلى أن يبلغوا الخمسين، فإذا خلفوا الخمسين أدبوا غيرهم وعلّموهم.

في العلم الأول الذي ينبغي أن يؤخذوا بتعلمه:

قال أفلاطون: أول ما ينبغي أن يؤخذوا بتعليمه علم العدد. قال: وذلك من قِبَلِ أنّ علم العدد يمتدّ مع جميع الآراء والمعارف والصناعات. قال: وإنه لم يمكن إدراك الحق ومعرفته إلاّ به. قال: وذلك أنّ رؤيتنا لما هو بعينه رؤية يرى بها معاً كأنّه واحد وكأنه لا نهاية له في الكثرة وهذه صورة الواحد فإنّ

---

(1) في الأصل: بادوا.

(2) في الأصل: شيء.

(3) يتناول العامري نظرية تربية الحكام التي عرضها أفلاطون في «الجمهورية».

الواحد مساو لكل واحد وأنّه لا نهاية له لأنّه ليس له حد. قال وأقول في الجملة: من أزمع على أن يصير إنساناً فإنّه لا بد من العدد. قال: وليس ينبغي أن يقلعوا عنه من دون أن ينتهوا إلى رؤية نفس طبيعة الأعداد بالعقل نفسه.

قال وأقول: الحاسب بالطبع يقوى على تُعاهد العلوم كلها، ومن لم يكن حاسباً بالطبع فإنّه يزداد به قوة وحدّة ذهن.

العلم الثاني:

قال أفلاطون: وينبغي أن يؤخذوا من بعد تعلم علم العدد بعلم المساحة، فإنّ علم المساحة يعين على رؤية الجوهر وذلك أنّ معرفة المساحة هي معرفة بما هو موجود أبداً. قال: فقد يجب لذلك أن يكون جاذبة للنفس إلى الجوهر وهذا العلم يجعل نظر الإنسان إلى فوق.

العلم الثالث:

قال: وينبغي أن يؤخذوا من بعد علم المساحة بعلم المكعبات.

العلم الرابع:

قال: والعلم الرابع علم النجوم. قال: وبهذا العِلم يصير إلى معرفة الخير وهو العلة الأولى فإنّه إذا رأى آثار الحكمة ولطائف العناية علِم أنّ للسماء خالقاً. قال أبو الحسن: يريد بعلم النجوم علم الهيئة.

العلم الخامس:

قال: والعلم الخامس هو علم الموسيقى. قال: والانسان بهذا العلم يهذّب وبجملة هذه العلوم بسنين(؟).

العلم السادس:

هو علم الجدول والمنطق. وينبغي أن يكونوا في هذا العلم خمس سنين. قال: ويجب أن يكونوا في العلوم الأول عشر سنين. قال: ويجب أن يؤخذوا بالتمهر فيما قد تعلموه خمس عشرة سنة إلى أن يبلغوا الخمسين.

في الفرق بين صناعة المنطق وسائر الصناعات:

قال: الفرق أنّ سائر الصناعات مبنية على آراء موضوعة مصطلح عليها. قال: وليس في شيء منها قوة أن يرفع تلك الآراء إلى مبادئها فيصححها.

وصناعة المنطق يمكنها ذلك في مبادئ جميع الصناعات. قال: وفرق آخر وهو أنّ مبادئ صناعة المنطق ليست بآراء موضوعة ولكنها مستخرجة بقوة المنطق من الموجودات. قال: وأيضاً فإنّ هذه الصناعة لا تجعل ما تستخرجه مبادئ لكل جوامع ونتائج.

قال: ثمّ انّها تصير بها إلى المبدأ ثمّ تنحطّ إلى المنتهى من غير أن تستعمل شيئاً محسوساً. قال: وإنّ النفس بهذا العلم تقوى على أن تنظر في ماهية كل واحد من الأشياء وبأن لا تفارقها من دون أن يتناول بعقله إلاّ مِن الذي هو الخير وبهذه الصورة تصير إلى تمام المعقول.

بيان أنّه يجب أن يجربوا المعقولة[1] من قبل أن ينقلوا إلى العلم السادس:

قال: ومن بعد الثلاثين ينبغي أن ينقلوا إلى العلم السادس، ولكن يجب أن يجربوا أولاً ويمتحنوا. قال: وسبيل المحنة أنّه هل يمكنهم أن يصيروا إلى نفس الأمر الموجود مع الحق من دون استعمال الحواس، فإن أمكنهم ذلك نقلوا إلى الغلم السادس.

ذكر المقدار الذي يجب أن يكون التعليم إليه:

قال أفلاطون: ينبغي لمن أراد الحكمة أن يَصْبِرَ عليها حتى يبلغ إلى غايتها، فإنّ شرف الأشياء كلها إنما هو في كمالاتها وهو غايتها.

قال: ويجب إذا ضجر أن يتفكر فيما يريد الإنصراف عنه إليه، وأن يعلم بأنّه إن انصرف عنه من قبل البلوغ إلى الكمال فإنّه يكون قد ضيّع جميع أيامه التي مضت له فيها.

القول في سياسة النساء ونريد أن نبيّن أنّ طبعهن في العلوم والصنايع لا ينقص[2] عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف:

قال أفلاطون: إنّه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل من قِبَل أنه رجل وتختص به المرأة من قِبَل أنها امرأة، فإنّها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنّها تكون في جميع الأعمال أضعف.

(1) مضافة من مينوفي.

(2) في الأصل: أنقص.

قال: وقد نجد فيهنّ من تكون قوية على المحاربة ونجد فيهن من تكون مُحِبَّة للخدمة. قال: وقلَّ ما ينتهي عنهن حرفة[1].

فيما يجب أن يُمنعوا منه:

قال ابن مسعود: قال رسول الله ﷺ: لا تعلموا النساء الكتابة. وعن عمر قوله مثله.

المواضع التي لا ينبغي أن يَسكنّ فيها:

وقال ابن مسعود قال رسول الله ﷺ: لا تُسكِنوا النساء الغرف. وعن عمر بن الخطاب قوله مثله[2].

السياسة في كسوتهن وطعامهن:

روي عن عمر بن الخطاب أنّه قال: استعينوا على صيانة النساء بالجوع وبالعري فإنّها إذا عريت لزمت بيتها.

سياسة أخرى:

وقال عمر بن الخطاب: باعِدوا بين أنفاسهن وأنفاس الرجال.

الحيلة في استدامة مودتهن:

قال الحكيم: استدامة المودة بالفرق، والهيئة أسلم من استجرارها بالتعطف والذلة. قال: وان الذي يداريك قصارى أمنيته أن يسلم من شرك، والذي تداريه يطمع فيك ثمّ لا يقنع منك إلاّ بطمعه، فإن لم تسمح به صار حرباً لك.

سياسة:

قال أرسطوطاليس: حصنوا النساء من وقوع الأعين عليهن ومن وقوع الأحاديث إليهنّ.

أدب، وهو في مثل المعنى الأول:

قال الحكيم[3] فيثاغورس[4]: ينبغي للمرأة أن تحمي سمعها من حديث

---

(1) يتضح من هذه الفقرة التقدير الكامل للمرأة ومكانتها وقدرتها.

(2) لا أدري مدى صحة هذا الحديث.

(3) في الأصل: الحكيمة.

(4) في الأصل: فورباغورس.

الناس، فإنّه لا خير في ذلك وربما أدى إلى الشر. قال: وذلك أنّه يجري فيه الجيد والرديء، وكما أنَّ الجيد من الكلام يدعو إلى الصلاح ويعين عليه كذلك الرديء من الكلام يدعو إلى الفساد ويحمل إلى الشر وإلى الفساد. قال[1]: وأيضاً فإنّ المرأة إذا سمعت بأنّ حال غيرها أحسن من حالها تنغّصت بعيشها وتسخطت نعمة الله عليها وما شيء أضرّ من نكران النعمة.

وصية في التمسك بحسن الأدب:

قال فيثاغورس: ينبغي أن يقرر في نفس المرأة أنّها مشينة عند الكل، والدليل على أنّها مشينة أنّ الكل يغتمُّ بها إذا ولدت ويفرح بالابن، فواجب عليها أن تزين نفسها بحسن الأدب حتى تزول وحشتها عن النفوس. قال: وأول الأدب العفة ثم الإلف وحب الكل، فواجب عليها أن تعف في عينها وفمها ولسانها، وأن تألف أهل بيتها وتحبب نفسها إليهم بفعل البر وأن تستكد نفسها في الخدمة في صلاح العيش. وقد قيل بأنّ زينة المرأة المذهب لا الذهب.

في الحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها:

أول الخقوق حق الله، ثمّ الوالدين وحق من يتصل بالوالدين، ثمّ حقّ الزوج وحقّ من يتصل بالزوج. وليس ينبغي أن يوقع خللاً أو تقصيراً في حق بسبب حق.

فيما يجب على الوالدين تقريره في نفس الإبنة:

قالت الحكيمة[2]: الواجب على والدة الابنة ووالدها أن يقررا في نفس الابنة أنّ المرأة إذا تُراد لشيئين: للولد وللمعونة على صلاح العيش.

ذكر ما على المرأة من حقوق الزوج:

قال رسول الله ﷺ[3]: من حق الزوج على المرأة أن تبر قسمه وأن تطيع أمره.

---

(1) في الأصل: قالت.

(2) لا ندري من المقصود بالحكيمة أو هل هي تحريف الحكيم.

(3) وسلّم مضافة في كل العبارات التالية وغير موجودة بالأصل.

آخر: وقال رسول الله ﷺ: لا يمين لامرأة مع زوج ولا لولد مع والد ولا لمملوك مع مالك.

آخر: قال رسول الله ﷺ: ويجب عليها أن لا تصوم إلاّ بإذن زوجها.

آخر: قال رسول الله ﷺ: ويجب عليها أن لا تمنع نفسها من زوجها ولو كانت على بعير.

آخر: قال رسول الله ﷺ: وليس يجوز لها أن تُدخل إلى بيت زوجها أحداً إلاّ بإذن زوجها.

آخر: قال رسول الله ﷺ: ويجب عليها أن لا تخرج من منزله إلاّ بإذنه.

آخر: قال رسول الله ﷺ: وليس يجوز لها أن تهجر فراش زوجها.

آخر: قال رسول الله ﷺ: وليس يحل لها أن تضع خمارها في غير بيت زوجها، وروي ذلك أيضاً عن عائشة.

ذكر ما قاله[1] فيثاغورت الحكيم[2] في حقوق الزوج:

قال الحكيم[3]: يجب على المرأة إذا زوجت أن يقر[4] في نفسها وجوب طاعة الزوج عليها ووجوب نصيحته عليها ووجوب خدمتها له ووجوب معونتها على حُسن العيش.

قال: وأولى الأمور عليها بالتقدم الإلف وتعظيم الحرمة والصدق قال وذلك بأن لا تخونه في نفسه وماله ولا في نفسها ومالها. قال: وواجب عليها أن لا تكتمه شيئاً من أمرها ولا تأسف عليه بكدها وبخدمتها.

في سياسة حسن العيش:

قال الحكيم[5]: وواجب عليها أن تصرف همتها وفكرتها إلى تدبر ما يقع به حسن عيش زوجها، في كل وقت لا في بعض الأوقات دون بعض، من المطعم والمشرب حتى تعده من قبل وقت الحاجة لوقت الحاجة حتى تكون مستظهرة في أمرها.

---

(1) في الأصل: ما قالته.
(2) في الأصل: الحكيمة.
(3) في الأصل: الحكيمة.
(4) في الأصل: يقرر.
(5) في الأصل: قالت الحكيمة.

أدب، قال: ويجب أن تفعل ما تفعله بتنقية ونظافة. أدب، قال: ويجب أن تفعل ما تفعله على شهوة الزوج ولا على شهوة نفسها. [سياسة] قال: ويجب أن تكون بمقدار يصل إلى سائر من يكون في عيال الزوج وفي عيالها.

سياسة في حق الزوج وأدب:

قال [الحكيم]: ومن أعظم الواجبات على المرأة لزوجها تسليته عند الوحشة وتسكين غضبه عند الفورة، فإنه لا بد أن تعتري الإنسان فورة الغضب وكدوره... الضجر والوحشة من العوارض المؤذية.

فيما يجب عليها لأهل بيت زوجها:

قال الحكيم[1]: ويجب عليها من أجل زوجها أن تعمر أهل بيت زوجها وقرابته بالتعهد، وأن تتودد إليهم بالبر واللطف. قال: وكذلك يجب عليها لإخوان زوجها وأصدقائه.

ذكر حق من حقوق الزوج:

قال: ويجب على المرأة أن لا تحدث بحديثِ زوجها إلاّ ما يزينها وأن لا تشرف بأحد على شيء من أمر زوجها.

في سياسة المرأة لمن يكونْ تحت يدها:

قال الحكيم[2]: ويجب على المرأة أن تعم بالتعهد جميع من يكون تحت يدها وأن تستعمل كل واحد فيما يصلح له ويجب عليها أن تجازي المحسن بالبر والكرامة وأن تنال المسيء بالجفاء والمهانة.

أدبٌ حَسَن من التأديب:

قال الحكيم[3]: ويجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإنّ الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب.

في أنّه ليس يصلح بالأدب كل أحد:

قال[4]: ويجب أن تعلم أنّ من الناس ناساً لا يصلحهم التقويم وأنّه لا علاج في أمرهم غير النفي.

(1 ـ 3) في الأصل: قالت الحكيمة.

(4) في الأصل: قالت.

قال: ومن كان هكذا فإنّ سبيله أن تبادر إلى نفيه من قبل أن يفسد غيره.

في سياستها للأولاد:

قال[1]: ويجب أن تحملهم على الحياء وأن تبغض إليهم الوقاحة وأن تجعل عدم الحياء في نفوسهم بمنزلة عدم الحياة.

في تفصيل أحوال الأولاد:

قال: ويجب أن تعلم أنّ من الأولاد أولادُ ينقادون للأدب محبة له، ومنهم من ينقاد للأدب حياء لا محبة له، ومنهم من لا ينقاد له إلاّ رهبة. قال: وسبيل من هو هكذا أن يهدَّد وأن يعاقب.

السياسة في أمر لباسها وزينتها:

قال الحكيم[2]: وينبغي أن تقصر في أمر لباسها وزينتها على القصد، إلا أن يشتهي زوجها نوعاً من اللباس والزينة فتفعل ذلك من أجل شهوته لتسر زوجها به.

سياسة، قال الحكيم[3]: ويجب أن تقرر في نفس زوجها أنّها إنّما تحب زوجها لنفسه لا لشيء آخر[4].

وصية والد لابنته وقت إهدائها:

أوصى رجل ابنته وقت اهدائها فقال لها: صوني سمعه وعينه وأنفه كي لا يبلغه منك نصوح[5] أو ترى عليك القبيح، أو يشتم أنفه منك نتن ريح، واعلمي أنّ أطيب الطيب المفقود آلماً واحذري أن تفرحي إذا كان كئيباً أو تكتئبي إذا كان فرحاً فإنّ الأولى شماتة والثانية تكدير وتعاهدي وقت منامه وطعامه، وكوني له أَمَةً يكن لك عبداً وزيدي في إعظامه إذا زاد في إكرامك، ولا تُمِلّيه بلزومِك ولا تتباعدي فيستجفيكِ.

---

(1) في الأصل: قالت الحكيمة.

(2) في الأصل: قالت الحكيمة.

(3) في النص: بحث. والأصوب ما أثبتناه.

(4) هكذا في الأصل.

في سياسة الصناع ونبدأ بإبانة ما ينبغي أن يجعل لهم من المال[1]:

قال أفلاطون «في كتاب السياسة»: ويجب أن تكون أحوال جميع الصناع متوسطة في الفقر والغنى[2]، وذلك أنّ الغِنى يخرجهم إلى ترك العمل، وأمّا الفقر فإنّه يقطعهم عن تجويد العمل لتعذر اقتناء جميع ما يحتاجون إليه لتجويد العمل.

في أنّه ينبغي أن يخرج كل واحد فيما يصلح له:

قال أفلاطون: من البيّن أنّه ليس يصلح كل واحد من الناس لكل صنعة بل قد يصلح هذا لشيء لا يصلح له ذاك ويصلح ذاك لشيء لا يصلح له هذا، فمن الواجب أن يخرج كل واحد فيما يكون مطبوعاً فيه، وينبغي أن يعنب [يغيّب] ما لا يكون له فيه طبع.

في أنّه يجب أن يقتصر كل واحد على صنعة واحدة:

قال أفلاطون: من البين أنّ الصنعة الواحدة لا تستجيب للواحد على ما ينبغي إلاّ أن يستمرّ عليها من الصبا[3] ويتفرد لها ولا يخلط بها غيرها. قال: ولهذا أمرت السّنّة أن ينفرد كل واحد بصنعة واحدة يكون فيها من الصبا. قال: فالواجب على الواحد إذا أخذ في شيء أن تلزمه ولا تعدل عنه إلى غيره فإنما الأمر كلّه في الثبات على الشيء وفي المواظبة عليه وفي أن يشرع فيه من الصبا[4].

هل ينبغي أن يترك في البلد من لا يجود العمل:

قال أفلاطون: وينبغي أن يُمنع من العمل من لا يجود العمل، فإن لم يمتنع أُخرج من البلد.

في صفة المطبوع وغير المطبوع:

قال أفلاطون: المطبوع في الشيء هو الذي يمكنه أن يأخذ ما يُلقَّن وأن يفهم ما يُعلَّم وأن يحفظ. قال: وينبغي أن تكون أعضاؤه مؤاتية لممارسة ما يريد أن يمارسه. قال: وليس يكفي ما قلنا دون أن يمكنه استخراج ما لم يتعلّمه بما قد تعلّمه. قال: وغير المطبوع هو الذي بخلاف هذه المعاني.

---

(1) بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 157.

(2) في الأصل: والغنا.

(3) (4) في الأصل: من الصبي.

في أن طبع الأولاد يكون كطبع الآباء والأمهات:

قال أفلاطون: وإن طبع الأولاد، على الأمر الأكثر، يكون على طبع الآباء والأمهات. قال: وقد يجوز أن يولد للذهبي نحاسي وللنحاسي ذهبي[1].

بأي سن ينبغي أن يؤخذوا بالتعلم:

قال: وليس ينبغي أن يؤخذ الحدث بتعلم الصنعة من قبل أن ينتهي البدن إلى كمال النشوء، ومن قبل استكمال القوة وذلك يكون في عشرين سنة واحد وعشرين سنة. قال: وليس يجوز أن يؤخذوا بها من قبل هذا الوقت فإنّ التعب ينهك الأبدان.

سياسة، قال أفلاطون: وينبغي أن يؤخذ الصناع وجماعو الأموال بالعفة والنصيحة والقصد والكفاية. قال: ومن العفة أن يلزم عمله ولا ينقل عنه إلى غيره.

سياسة، قال علي بن أبي طالب للأشتر: استوصِ بالتجار خيراً فإنهم جُلاّب المنافع إلى بلدك من البر والبحر والجبل والسهل. احفظ حرمتهم وآمن سبلهم وخُذ لهم بحقوقهم.

في سياسة الجند ونبدأ بمساكنهم أنها أين يجب أن تكون:

قال أفلاطون: في «كتاب السياسة»[2]: ويجب أن يجعل مساكن حفظة المدينة خارج المدينة، بحيث لا يتعذر عليهم حفظ المدينة ممن يريدها بسوء من خارج، ولا يتعذر عليهم حفظها ممن يبغيها بسوء من الداخل.

هل ينبغي أن يباح لهم اتخاذ المساكن الفاخرة واقتناء الضياع:

قال: وينبغي أن يُحظَّر عليهم اتخاذ المساكن الفاخرة واقتناء الضياع والمستغلات[3].

هل يجوز أن يطلق لهم اتخاذ الزينة والذهب والفضة:

وقال: وينبغي أن يحظر عليهم اتخاذ آلات الزينة وادخار الذهب

---

(1) إشارة لما أورده أفلاطون من أسطورة خلق الله للبشر من التراب بالإضافة إلى معدن الذهب والنحاس والحديد، وأنه لا يمكن أن ينتقل أحدهم من طبقةٍ إلى أخرى.

(2) بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 157، والأصل اليوناني ص 415.

(3) الموضع السابق.

والفضة. قال: وينبغي أن لا يكون في منازلهم ما يخافون عليه إذا سافروا.

القول في جراياتهم أنه بأي مقدار يجب أن تكون ومن أي شيء يجب أن تكون:

قال: وليس ينبغي أن يوسع عليهم أرزاقهم. قال: وينبغي أن يجعل جراياتهم الحَبّ من الطعام والقصد من الأدام، وينبغي أن ينظر لكسوتهم ولسائر ما يحتاجون إليه بالقصد.

في المسكر أنّه هل يباح لهم:

قال: وينبغي أن يحظر عليهم شرب الشراب البتة فلا يشربون في ليل ولا نهار إلاّ على سبيل التداوي والعلاج.

كيف ينبغي أن يكون طعامهم:

قال: وينبغي أن يكون أكثر ما يطعمون الكباب والشواء.

الشرب في آنية الذهب والفضة:

قال أفلاطون: وينبغي أن يحرم عليهم شرب الماء في آنية الذهب والفضة.

بقية القول في أمر جراياتهم:

وكتب ابرويز إلى إبنه شيرويه: من الحسَن أن لا توسّعنّ على جندك العطاء فيستغنوا عنك ولا تضيّقنّ عليهم فيضجوا منك[1] ووسع عليهم الرجاء ولا توسع عليها العطاء.

ذكر شواهد بصحة ما قاله في أمر الحفظة:

قال أفلاطون: قال لي قائل إنّك قد حرمت الحفظة أكثر اللذات والخيرات، قلت: صدقت، وإنما فعلت ذلك لما اقتضاه حق السياسة في صلاح حالهم وحال أهل البلد قال: وكيف؟ فقلت: أمّا صلاح حالهم فمن قبل إنّهم إذا ألفوا الدلال التنعم ثمّ اضطروا بورود العدو إلى الكد والتعب وإلى خشونة العيش والجدوبة لم يجدوا أنفسهم ولكنهم افتقدوها فركبهم الأعداء واستذلوهم ونالوا منهم مرادهم ضرباً وقتلاً وأسراً. فأي الأمرين أولى بحسن النظر لهم، أن يلزمهم من قبل الشدة ما يكون به صلاح أحوالهم في

(1) في الأصل: فيضحوا منك. وتُقرأ: فيضجروا منك.

الشدة وسلامة أبدانهم عند النازلة، أم أن نسوي لهم رغد العيش الذي يؤديهم إلى الهلاك..

قال: وأمّا صلاح حال البلد فلأنهم إذا اعتقدوا العقد واقتنوا الأموال صاروا أرباباً ولم يكونوا حراساً ولا أعواناً. قال: وأخلق بهم إذا تمادى الزمان عليهم أن يحتاجوا إلى حفظةٍ يحفظونهم.

قانون كبير في السياسة أن كيف ينبغي أن توزع الخيرات على أهل المدينة[1]:

قال ونقول: ليس سبيل السائس أن يجعل جميع الخيرات لكل واحد من أهل المدينة ولكل صنف لأن هذا لا يمكن أن يكون. قال: ولكن الواجب أن يجعل جملة الخيرات لجملة أهل المدينة حتى لا يفتقد أهلها شيئاً من الخيرات. قال: ثمّ إنّه يجب أن يعطي كل واحد من أهل المدينة ما يستحق مثله أن يعطى، فإنّه ليس يحسن أن يلبس الحراث والفخاري الطيان ثياب الزينة وأن يوضع على رأسه إكليل الكرامة ثمّ يستخدم في عمله. وليست يجوز أيضاً أن تعطيه شرف الرئاسة ولا ترفع عنه التصرف في اكتساب المعيشة.

بقية القول في القانون:

قال: فإن كان هذا لا يصلح بل لا يمكن فكذلك أمر الحفظة ليس يجوز أن نعطيهم الدلال والقنية والقدر ثمّ تأمرهم بأن يكونوا حراساً ومحاربين. قال: وسبيل النظام والصلاح أن يعطى كل صنف من أصناف [أهل][2] المدينة ما ينبغي أن يعطى مثله ثمّ لا يترك بأن يزول عن حالته فيطلب ما ليس له ولا يقنع بما هو له. قال: فإنّه إنْ ترك وذاك زال النظام ووقع الاضطراب والاختلاف والتجاذب والتمانع، وبوقوع هذه المعاني يزول الصلاح وحسن الحال ويقع الفساد وسوء الحال[3].

(1) قارن: بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 159.

(2) مضافة في هامش م.

(3) نهاية استشهاد بدوي السابق، أفلاطون في الإسلام، ص 159.

سياسة في أولاد الحفظة[1]:

قال: وينبغي أن يشهد أولاد الحفظة الحروب التي لا يكون فيها الخطر العظيم، وينبغي أن يجعلوهم بمعزل مع قوم شجعان قد باشروا الحروب وعرفوا أحوالهم بحيث يرون المحاربة ليتشجعوا برؤية ذلك ويتمرنوا عليه، ومتى أوجب الرأي الهرب بهم هرب بهم من يكون معهم.

سياسة:

قال: ولا ينبغي أن يفادي من استأثر جزعاً من الموت. قال: وينبغي أن يخرج من الحفظة من ألقى سلاحه أو ولى العدو ظهره. وينبغي أن يلزم بعض الحرف الخسيسة عقوبة له وتحذيراً لغيره من أن يفعل مثله فعله. وينبغي أن يتوج بتاج الكرامة من أبلى الحرب، وأن يشهر أمره في الكرامة.

سياسة كبيرة في الحزم:

قال: وليس ينبغي أن يباح لهم أخذ شيء يكون مع الأعداء إذا انهزموا من قبل أن يمضي على هزيمتهم يوم وليلة، فإنه قد هلكت عساكر بسبب الشره إلى تناول ما كان الأعداء يلقونه. قال: ولا ينبغي أن يطلق لأحد تشليح قتلاهم.

ذكر الأعمال التي يجب على الحفظة القيام بها:

قال: ويجب أن يعرف الحفظة أنهم لحفظ المدينة من الأعداء الخارجين من المدينة، ولحفظها من الأردياء الذين يكونون في المدينة، ولحفظ السنن من أهل المدينة، فإنّ عداوة الكثير من أهل المدينة للسنن أشد من عداوة المخالفين لأهل المدينة، لميلهم إلى الراحة والبطالة ولرغبتهم في اللذة والشهوة.

كيف ينبغي أن يحفظوا البلد من الأعداء وكيف ينبغي أن يحفظوا السنن:

قال: والسبيل في حفظ المدينة من الأعداء تشريدهم وابعادهم عن المدينة. والسبيل في حفظ السنن أن يؤخذوا أهل المدينة باستعمالها وبأن لا

(1) بدوي، الموضع السابق، ص 160.

يكثروا التقصير فيها. قال: وإنّه قد يكفي في أمر الأعداء أن يجعل المدينة بحال أن لا يقدروا الأعداء على إيقاع السوء بها، فأما من أمر السنن فليس يكفي هذا ولكن يجب أن يؤخذوا بإقامتها وهذا أيضاً لا يكفي ولكنه يجب أن يصير بحال لا يريدوا سوءاً بها* .

(*) أشكر الزميل أ. ع. عطية «محقّق» النص (وهو نصّ مُتعِب؛ وفّره د. عطية بسرعة. كل الهوامش من وضعه)؛ وصَفّاف الأحرف السيد ب. حطيط؛ قد تحمّلا كل التبعية.

الفصل السادس

مسكويه

نصوص مسكويه في تأديب الأحداث والصبيان داخل مذهبه في الأخلاق والتدبير وطلب الحكمة

1 ـ القسم الأول: في تأديب الأحداث والصبيان خاصة*

2 ـ القسم الثاني: وصية إلى طالب الحكمة**

القسم الأول

في تأديب الأحداث والصبيان خاصة

نقلتُ أكثره من كتاب بروسن:

قد[1] قلنا فيما تقدم إنّ أول قوة تظهر في الإنسان، أول ما يكون، هي القوة التي يشتاق بها إلى الغذاء الذي هو سبب كونه حياً، فيتحرك بالطبع إلى اللبن، ويلتمسه من الثدي الذي هو معدنه من غير تعليم ولا توقيف، ويحدث له مع ذلك قوة على التماسه بالصوت الذي هو مادته ودليله الذي يدل به على اللذة والأذى. ثم تتزيد فيه هذه القوة ويتشوق بها أبداً إلى الإزدياد، والتصرف بها في أنواع الشهوات، ثم تحدث فيه قوة على التحرك نحوها بالآلات التي

(*) مسكوَيْه، تهذيب الأخلاق...؛ صص 55 ـ 65.

(**) السجستاني، منتخَب صوان...، صص 247 ـ 252.

(1) في ف وص: «وقد».

تخلق له، ثم يحدث له الشوق إلى/ الأفعال التي تحصّل له هذه، ثم يحدث له من الحواس قوة على تخيل الأمور وترتسم في قوته الخيالية مثالات فيتشوّق إليها، ثم تظهر فيه قوة الغضب التي يشتاق بها إلى دفع ما يؤذيه، ومقاومة ما يمنعه من منافعه، فإن أطاق بنفسه أن ينتقم من مؤذياته انتقم منها، وإلا التمس معونة غيره وانتصر بوالديه بالتصويت والبكاء.

ثم يحدث له الشوق إلى تمييز[1] الأفعال الإنسانية خاصة أولاً أولاً، حتى يصير إلى كماله في هذا التمييز[2]، فيُسمى حينئذٍ عاقلاً.

وهذه القوى كثيرة وبعضها ضرورية في وجود الأخرى، إلى أن ينتهي إلى الغاية الأخيرة، وهي التي لا تراد لغاية أخرى، وهي الخير المطلق الذي يتشوّقه الإنسان من حيث هو إنسان. فأول ما يحدث فيه من هذه القوة الحياء وهو الخوف من ظهور شيءٍ قبيح منه. ولذلك قلنا: إن أول ما ينبغي أن يُتفرّس في الصبي ويُستدل به على عقله الحياء، فإنه يدل على أنه قد أحس بالقبيح، ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنبه، ويخاف أن يظهر منه أو فيه[3]. فإذا نظرت إلى/ الصبي فوجدته مستحيياً مطرقاً بطرفه إلى الأرض، غير وقاح الوجه ولا محدق إليك، فهو أول دليل نجابته، والشاهد لك على أن نفسه قد أحست بالجميل والقبيح، وأن حياءه هو انحصار نفسه خوفاً من قبيح يظهر منه، وهذا ليس بشيءٍ أكثر من إيثار الجميل والهرب من القبيح بالتمييز والعقل. وهذه النفس مستعدة للتأديب[4] صالحة للعناية[5] لا يجب أن تُهمل ولا تُترك ومخالطة[6] الأضداد الذين يفسدون بالمقارنة والمداخلة من كان بهذه الحال من الاستعداد لقبول الفضيلة[7]. فإن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، ولا لها رأي وعزيمة تميلها من شيءٍ إلى شيء، فإذا نُقش بصورة وقبلها نشأ عليها واعتادها.

(1) في ص وب: «تميز».

(2) في ص وب: «التميُّز».

(3) في ك وب: «فيه أو منه».

(4) في ك وب: «للتأديب».

(5) في ف وص: إضافة: «به».

(6) في ف: «مخالطة»، وفي دوأ: «يخالطه»، وفي ص: «في مخالطة» (وقبلها في د وص: «يترك»).

(7) من هنا إلى ص 58، ص 17 (وبعد: «من المرض») ساقطة من ف هامش النشرة الأولى.

فالأولى بمثل هذه النفس أن تُنبَّه أبداً على حب الكرامة، ولا سيما ما يحصل له منها بالدين دون المال، وبلزوم سننه ووظائفه، ثم يمدح الأخيار عنده ويمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه، ويخوف من المذمّة على أدنى قبيح يظهر منه، ويؤاخذ باشتهائه للمآكل[1] والمشارب والملابس الفاخرة، ويزين عنده ظلف[2] النفس والترفع عن[3] الحرص في المآكل[4] خاصة وفي اللذات عامة.

ويحبب إليه إيثار غيره على نفسه في الغذاء والاقتصار على الشيء المعتدل والاقتصاد في التماسه[5]. ويعلَّم أنَّ أولى الناس بالملابس الملونة والمنقوشة النساء اللاتي[6] يتزينَّ للرجال ثم العبيد والخول وإن الأحسن بأهل النبل والشرف من اللباس البياض وما أشبهه، حتى إذا تربى على ذلك وسمعه من كل من يقرب منه وتكرر عليه، لم[7] يترك ومخالطة من سمع منه ضد ما ذكرته، لا سيما من أترابه ومن كان في مثل سِنّه ممن يعاشره ويلاعِبه. وذلك أن الصبي في ابتداء نشوئه يكون على الأكثر قبيح الأفعال[8]، إما كلها وإما أكثرها، فإنه يكون كذوباً يخبر ويحكي ما لم يسمعه ولم يره، ويكون حسوداً سروقاً نموماً لجوجاً ذا فضول ومحك وكياد[9] أضرَّ شيء بنفسه وبكل أمرٍ يلابسه ثم لا يزال به التأديب والسنن والتجارب حتى ينتقل في أحوال بعد أحوال، فلذلك ينبغي أن يُؤخذ ما دام طفلاً بما ذكرناه ونذكره.

ثم يُطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار التي تجري مجرى ما تعوده بالأدب، حتى يتأكد[10] عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدمنا

---

(1) في ك وص وب: «بالاستهانة بالمآكل»، وفي د وأ: «باشتهائه بالمآكل».

(2) في د وأ: «خلاف».

(3) في ص وب: «على».

(4) في ك وص وب: «المطاعم».

(5) في ك وص ود وأ وب: في «ص: (على) التماسها».

(6) في ك وص: «اللواتي».

(7) كذا في ك ود، وفي باقي النسخ: «ولم».

(8) في ك وص إضافة: «جداً».

(9) كذا في ك، وفي ص وب: «محك وكناد»، وفي أ: «محك» فقط، وفي د ساقطتان.

(10) في ك حرف المضارعة مهمل، وفي باقي النسخ: «تتأكد».

ذكره، ويحذر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله، وما يوهمه أصحابها أنه ضرب من الظرف ورقة الطبع، فإن هذا الباب مفسدة للأحداث جداً.

ثم يُمدح بكل ما يَظهر منه من خلق جميل وفعلٍ حسن ويُكرَّم عليه، فإن خالف في بعض الأوقات ما ذكرته فالأولى أن لا يوبَّخ عليه ولا يُكاشف بأنه أقدم عليه، بل يتغافل عنه تغافل من لا يخطر بباله أنه قد تجاسر على مثله ولا همَّ به، ولا سيما إن سَتَرَهُ الصبي واجتهد في أن يخفي ما فعل على الناس، فإن عاد فليُوبَّخ عليه سراً وليُعظَّم عنده ما أتاه، ويحذر من معاودته، فإنك إن عودته التوبيخ والمكاشفة، حملته على الوقاحة وحرضته على معاودة ما كان استقبحه، وهان عليه سماع الملامة في ركوب القبائح من اللذات[1] التي تدعو إليها نفسه. وهذه اللذات كثيرة جداً.

والذي ينبغي أن يبدأ به في تقويمها أدب المطاعم، فيفهم أولاً أنها إنما تراد للصحة لا للذة، وأن الأغذية كلها إنما خُلقت وأُعدت لنا لتصحّ بها أبداننا وتصير مادة لحياتنا، فهي تجري مجرى الأدوية يُداوى بها الجوع والألم الحادث منه. فكما أن الدواء لا يُراد للذة ولا يُستكثر منه للشهوة، فكذلك الأطعمة لا ينبغي أن يتناول منها إلا ما يحفظ صحة البدن، ويدفع ألم الجوع ويمنع من المرض، فيُحقَّر عنده قدر الطعام الذي يستعظمه أهل الشره، ويُقبَّح عنده صورة من يشره إليه وينال منه فوق حاجة بدنه أو ما لا يوافقه، حتى يقتصر على لونٍ واحد ولا يرغب في الألوان الكثيرة. وإذا جلس مع غيره لا يبادرِ إلى الطعام[2] ولا يديم النظر إلى ألوانه، ولا يحدق إليه شديداً، ويقتصر على ما يليه، ولا يسرع في الأكل ولا يُوالي بين اللُّقَم بسرعة، ولا يُعظِّم اللقمة ولا يبتلعها حتى يجيد مضغها، ولا يلطخ يده ولَا ثوبه، ولا يلطخ[3] من يؤاكله/ ولا يتبع بنظره مواقع يده من الطعام. ويعوّد أن يُؤْثِر غيره بما يليه، إن كان أفضل عنده[4]، ثم يضبط شهوته حتى يقتصر على أدنى الطعام

(1) في د وأ وب: «من قبائح اللذات».

(2) في ك إضافة: ولا يمد يده قبل غيره، وفي ص: «بمد يد (كذا) قبل غيره».

(3) في د وأ: «يلحظ».

(4) كذا في النسخ، عدا ك: «إن كان ما عنده أفضل».

وأدونه، وليأكل[1] الخبز القفار الذي لا أدم معه في بعض الأوقات.

وهذه الآداب، وإن كانت جميلة بالفقراء، فهي بالأغنياء أجمل. وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشيّ، فإنه إن[2] استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم وتبلّد فهمه مع ذلك. وإن مُنع اللحم في أكثر أوقاته كان نافعاً[3] له في الحركة والتيقظ[4] وقلة البلادة وبعثه على النشاط والخفة، وأما الحلواء والفاكهة[5] فينبغي أن يمتنع[6] منها البتة إن أمكن، وإلا فليتناول أقل ما يمكن، فإنها تستحيل في بدنه فتكثر انحلاله، وتعوِّده مع ذلك[7] الشره ومحبة الاستكثار من المآكل. ويعوّد أن لا يشرب في خلال طعامه الماء، فأما النبيذ وأصناف الأشربة المسكرة فإياه وإياها، فإنها تضره في بدنه[8] ونفسه[9] وتحمله على سرعة الغضب والتهور، والإقدام على القبائح وعلى القِحة وسائر الخلال المذمومة. ولا ينبغي أن يحضر/ مجالس أهل النبيذ إلا أن يكون أهل المجلس أدباء فضلاء، فأما غيرهم فلا، لئلا يسمع الكلام القبيح والسخافات التي تجري فيه. وينبغي أن لا يأكل حتى يفرغ من وظائف الآداب[10] التي يتعلمها، ويتعب تعباً كافياً.

وينبغي أن يمنع من كل فعلٍ يستره ويخفيه، فإنه ليس يخفي شيئاً إلا وهو يظن أو يعلم أنه قبيح. ويمنع من النوم الكثير فإنه يُفتِّحه[11] ويغلظ ذهنه ويميت خواطره، هذا بالليل فأما بالنهار فلا ينبغي أن يتعوده البتة. ويمنع أيضاً

(1) في د وأ: «ويأكل».
(2) في د وأ: «فإن» بدل «فإنه إن».
(3) في د وأ: «أنفع وقعاً».
(4) في ك وأ وب: «واليقظة».
(5) في ك وص وب: «والفواكه».
(6) في ك وص: «يمنع».
(7) في ك وب: «أيضاً» بدل «مع ذلك»، وفي ص: «أيضاً مع ذلك».
(8) من هنا إلى ص 61، س 2 (بعد: «أموال جيرانه») ساقطة من نسخة 1 التي بين يدينا (ص 56 أو ب من هذه النسخة) هنا هامش النشرة الأصلية.
(9) في ك وب: «وفي نفسه».
(10) في د وب: «الآداب».
(11) ورد هذا الفعل، ومصدره «التفتح»، في ما يلي (ص 60، س 4، وص 61، س 6، وص 64، س 1) مضطربين في النسخ، فهما في ف وص وب أقرب إلى: «يفتحه»، و«التفتح»، =

من الفراش الوطيء وجميع أنواع الترفه والتفتح[1] حتى يصلب بدنه ويتعود الخشونة، ولا يتعود[2] الخيش والأسراب[3] في الصيف، ولا الأوبار والنيران في الشتاء للأسباب التي ذكرناها. ويعوَّد المشي والحركة والركوب والرياضة حتى لا يتعود أضدادها.

ويعوَّد أن لا يكشف أطرافه ولا يسرع في مشيه ولا يرخي يديه، بل يضمهما إلى صدره، ولا يربي شعره ولا يزين بملابس النساء، ولا يلبس خاتماً إلا وقت حاجته إليه، ولا يفتخر على أقرانه بشيء مما يملكه والداه، ولا بشيء من مآكله وملابسه/ وما يجري مجراها[4]، بل يتواضع لكل أحد ويُكرم كل من عاشره، ولا يتوصل بشرف إن كان له أو سلطان من أهله إن اتفق له[5] إلى غضب من هو دونه، أو استهداء[6] من لا يمكنه أن يرده عن هواه أو تطاولٍ عليه، كمن[7] اتفق له ان كان خاله وزيراً أو عمه سلطاناً، فتطرق[8] به إلى هضيمة أقرانه وثلم اخوانه واستباحة أموال جيرانه ومعارفه[9].

وينبغي أن يعوَّد أن لا يتبزَّق[10] في مجلسه[11] ولا يتمخط ولا يتثاءب

= وفي د وأ: أقرب إلى «يقبحه» و« التقبح»، بينما هما في ك في الأغلب مهملين، ويقرأ الفعل في حالات قليلة: «يفنخه». وقد وردت هذه الصور كلها في الأصل الذي نشره M. Plessner في Oikonomikoc des... Bryson Neuphythagoreers (ارجع ص 55، ح 1) مثلنا «يفتحه» في حالتين (ص 192، ص 12، وص 194، س 3) ولكنّ قراءة الأب لويس شيخو لهذا الكتاب في مجلة المشرق (م 19، 1921)، ص 178، س 2: «ويفتحه (ويفنّخه)». ولعل المترجم القديم استعمل «فتحه»، والتفّح»، بمعنى الترفه والاسترخاء متأثراً بالأصل اليوناني، وفي رأي Bergestrasser (نقلاً عن Plessner ص 285، فقرة 133) أن المعنى المقصود: «فتح المسام».

(1) في ف وص: «وهذا».

(2) في ف وب: «يعود».

(3) في ف وص: «والأشراب» والأسراب جمع السَرَب وهو «الحفير تحت الأرض» (القاموس).

(4) في ك وص : «مجراهما».

(5) ساقطة من ك ود وب.

(6) في ك وب: «استهدى»، ولعل المقصود: «استهواء».

(7) في ف وك : «كما».

(8) في ك ود: «فيتطرق».

(9) في ص وب: «ومعارفيه».

(10) في ف ود: «يبزق».

(11) في د وأ: «مجالسة».

بحضرة غيره، ولا يضع رجلاً على رجل، ولا يضرب تحت ذقنه بساعده، ولا يحمل رأسه بيده، فإن هذا دليل الكسل، وإنه قد بلغ به التفتح[1] إلى أن لا يحمل رأسه حتى يستعين بيده. ويعوّد أن لا يكذب ولا يحلف البتة لا صادقاً ولا كاذباً، فإن هذا قبيح بالرجال مع الحاجة إليه في بعض الأوقات، فأما الصبي فلا حاجة به إلى اليمين. ويعوّد أيضاً الصمت وقلة الكلام، وأن لا يتكلم إلا جواباً، وإذا حضر من هو أكبر منه اشتغل بالاستماع منه والصمت له. ويمنع من خبيث/ الكلام ومن هجينه[2]، ومن السب واللعن ولغو الكلام، ويعوّد حسن الكلام وظريفه، وجميل اللقاء وكريمه، ولا يرخص له أن يسمع أضدادها[3] من غيره. ويعوّد خدمة نفسه ومعلّمه وكل من كان أكبر منه.

وأحوج الصبيان إلى هذا الأدب أولاد الأغنياء والمترفين. وينبغي إذا ضربه المعلم أن لا يصرخ ولا يستشفع بأحد فإن هذا فعل المماليك ومن هو خوّار ضعيف، ولا يعيّر أحداً إلا بالقبيح والسيء من الأدب. ويعوّد أن لا يوحش الصبيان بل يبرهم ويكافئهم[4] على الجميل بأكثر منه لئلا يتعود الربح على الصبيان وعلى الصديق. ويبغّض إليه الفضة والذهب[5] ويحذر منهما[6] أكثر من تحذير السباع والحيات والعقارب والأفاعي، فإن آفة حب الفضة والذهب[7] أكثر من آفة السموم. وينبغي أن يؤذن له في بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً، ليستريح إليه من تعب الأدب، ولا يكون في لعبه ألم ولا تعب شديد. ويعوّد[8] طاعة والديه ومعلميه ومؤدبيه، وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم ويهابهم.

---

(1) ارجع ص 50، ح (1) هنا هامش النشرة الأصلية.

(2) في ك وب: «وهجينة».

(3) كذا في ف ود، وفي ك: «يستمع لأضدادها»، وفي ص وأ وب: «يستمع أضدادها».

(4) كذا في ك وص «ص: يبر بهم»، وفي ف: «أن يبر الصبيان ولا يوحشهم وأن يكافئهم»، وفي د وأ وب: «أيضاً (ساقطة من ب) أن يبر الصبيان ويكافئهم (ب: وأن يكافئهم).

(5) في ك ود: «الذهب والفضة».

(6) في ف وب: «زمنها».

(7) في ق ود وأ: «الذهب والفضة».

(8) في ف وص: «ويتعود». من هنا الى ص 64، ص 15: (بعد: «التي رسمتها» ساقطة من نسخة أ التي بين أيدينا (ص 58 أ وب من هذه النسخة).

فوائد تأديب الأحداث:

فإن هذه الآداب هي النافعة لهم[1] وهي للكبار من الناس أيضاً نافعة، ولكنها/ للأحداث أنفع لأنها تعوِّدهم محبة الفضائل وينشأون عليها، فلا يُثقل عليهم تجنب الرذائل، ويسهِّل عليهم بعد ذلك جميع ما ترسمه الحكمة وتحده الشريعة والسنّة، ويعتادون ضبط النفس عما تدعوهم إليه من اللذات القبيحة، وتكفهم عن الانهماك في شيءٍ منها والفكر الكثير فيها، وتسوقهم إلى مرتبة الفلسفة العالية وترقيهم إلى معالي الأمور التي وصفناها في أول الكتاب من التقرُّب إلى الله عز وجل، ومجاورة الملائكة مع حُسن الحال في الدنيا، وطيب العيش وجميل الأحدوثة، وقلة الأعداء وكثرة المُدَّاح والراغبين في مودته من الفضلاء خاصة. فإذا تجاوز هذه الدرجة وبلغ أيامه[2] إلى أن يفهم أغراض الناس وعواقب الأمور، فَهِمَ أن الغرض الأخير من هذه الأشياء التي يقصدها الناس ويحرصون عليها من الثروة واقتناء الضياع والعبيد والخيل والفرش وأشباه ذلك، إنما هو ترفيه البدن وحفظ صحته، وأن يبقى على اعتداله مدة ما، وأن لا يقع في الأمراض ولا تفجأه المنيّة، وأن يتهنأ بنعمة/ الله عز وجل ويستعد لدار البقاء والحياة السرمدية، وإن اللذات البدنية كلها بالحقيقة هي خلاص من آلام[3] وراحات من تعب.

فإذا عرف ذلك وتحقّقه، ثم تعوّده بالسيرة الدائمة، عُوِّد الرياضات التي تحرك الحرارة الغريزية وتحفظ الصحة وتنفي الكسل وتطرد البلادة وتبعث النشاط وتذكي النفس. فمن كان متمولاً[4] مترفاً كانت هذه الأشياء التي رسمتها أصعب عليه، لكثرة من يحتف به ويغويه، ولموافقة طبيعة الإنسان في أول ما ينشأ هذه اللذات، وإجماع جمهور الناس على نيل ما أمكنهم منها، وطلب ما تعذّر عليهم بغاية جهدهم، فأما الفقراء فالأمر عليهم أسهل به هم قريبون إلى الفضائل، قادرون عليها متمكّنون من نيلها والإصابة[5] منها. وحال

---

(1) ي ك وب: «وهذه الآداب النافعة للصبيان».

(2) في ف وص: «أمامه»، وفي ب غير واضحة.

(3) كذا في د وب، وفي ف وص: «الآلام»، وفي ك: «الألم».

(4) في ك ود وب: «ممولاً».

(5) في د وأ وب: «للاصابة».

المتوسطين من الناس متوسطة بين هاتين الحالتين.

وقد كان ملوك الفرس الفضلاء لا يربُّون أولادهم بين حشمهم وخواصّهم[1] خوفاً عليهم من الأحوال التي ذكرناها[2]، وكانوا ينفذونهم مع ثقاتهم إلى النواحي البعيدة منهم ومن/ سماع ما حذرت منه[3]. وكان يتولى تربيتهم أهل الجفاء وخشونة العيش ومن لا يعرف التنعُّم ولا الترفُّه، وأخبارهم في ذلك مشهورة. وكثير من رؤساء الديلم في زماننا هذا ينقلون أولادهم عندما ينشأون إلى[4] بلادهم، ليتعوَّدوا بها هذه الأخلاق ويبعدوا عن التفتح[5] وعادات أهل البلدان الرديئة.

وإذ قد عرفت هذه الطرق المحمودة في تأديب الأحداث، فقد عرفت أضدادها، أعني أن[6] من نشأ على خلاف هذا المذهب والتأديب لم يُرجَ فلاحه، ولا ينبغي أن يُشتغل بصلاحه وتقويمه، فإنه قد صار بمنزلة الخنزير الوحشي الذي لا يُطمع في رياضته، فإن نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية ولنفسه الغضبية فهي منهمكة في مطالبها من النزوات[7]. وكما[8] لا سبيل إلى رياضة سباع البهائم الوحشية التي لا تقبل التأديب، كذلك لا سبيل إلى رياضة من نشأ على هذه الطريقة واعتادها وأمعن قليلاً في السن، اللهم إلا أن/ يكون في جميع أحواله عالِماً بقبح سيرته، ذامّاً لها عاتباً على نفسه عازماً على الاقلاع والإنابة، فإن مثل هذا الإنسان قد يُرجى له النزوع عن أخلاقه بالتدريج، والرجوع إلى الطريقة المثلى بالتوبة ومصاحبة الأخيار وأهل الحكمة وبالإكباب على التفلسف.

---

(1) كذا في ك وص، وفي د وأ: «خواصهم وحشمهم»، وفي ف وب: «حشمهم وحواضنهم».

(2) في د وأ وب: «ذكرتها».

(3) كذا في النسخ كلها. ولعل العبارة: «ومن سماع ما حذرت منه» يجب أن تأتي قبل: «وكانوا ينفذونهم».

(4) في ف وص إضافة: «غير».

(5) راجع ص 60، ح (1) هامش النشرة الأصلية.

(6) ساقطة من د وأ وب.

(7) في ص وب إضافة: «والشهوات».

(8) في ك وص إضافة: «إنه».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نشوء قوى الموجودات وارتقاؤها:

وإذ قد ذكرنا الخُلُق المحمود وما ينبغي أن يؤخذ به الأحداث والصبيان، فنحن واصفون جميع القوى التي تحدث للحيوان أولاً أولاً إلى أن ينتهي إلى أقصى الكمال في الإنسانية، فإنك شديد الحاجة إلى معرفة ذلك لتبتدئ على الترتيب الطبيعي في تقويم واحد واحد منها، فنقول:

إن الأجسام الطبيعية كلها تشترك في الحد الذي يعمها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها. فإن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس، صار بها أفضل من الطينة[1] الأولى التي لا تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد. وتلك الزيادة/ هي الاغتذاء والنمو والامتداد في الأقطار، واجتذاب ما يوافقه من الأرض والماء، وترك ما لا يوافقه، ونفض الفضول التي تتولد فيه من غذائه عن جسمه بالصموغ. وهذه هي الأشياء التي ينفصل بها النبات من الجماد، وهي حال زائدة على الجسمية التي حددناها وكانت حاصلة في الجماد.

القسم الثاني

وصية إلى طالب الحكمة

وهذه وصيّة له:

يا طالب الحكمة؛ طَهِّر لها قلبك، وفرِّغ لها لُبّك، واجمع إلى النظر فيها همّتك. فإن الحكمة أعظم المواهب التي وهبها الله لعباده، وأفضل الكرامة التي أكرم بها أولياءه. هي المال الذي مَنْ أحرزه استغنى به، ومَنْ عَدِمَه لم يُغنه شيءٌ سواه. والصاحب الذي من صحِبها لم يستوحش معه (116 ب) ومَنْ فارقه لم يسكن إلى أحدٍ بعده. هي للقلوب كالقطرة للنبات، ومن العقول بمنزلة الضياء من الأبصار. بطنت الحكمة لكل شيء. وظهرت عليه، وعَلَتْ فوقه، وأحاطت به. فلها بكل شيءٍ خبر، وعندها على كل شيء شهادة. ومِنْ أعظم شأنها أنه ليس أحد إلاّ وهو منتحلٌ اسمها، ومزيّن بها، ولا حاجة بها إلى انتحال شيء غيرها، ولا التزيّن بغير زينتها:

(1) في ف: «الطبيعة»، وفي د: «الطبقة».

فإذا كُنْتَ من جملتها ففرّغ لها قلبك، وارفع إلى النظر فيها فهمك، فإنها أطهر من أن تجامع دَنَساً، وأنزه من أن تخالط قذراً. وقد رأينا من أراد الغَرْسَ في أرضه يبدأ فيقلع ما فيها من غرائب النبت، ثم يأتي بكرائم الغرس فينصبه فيها. وكذلك من طلب الحكمة وهبّ في اقتنائها فهو حقيقٌ بأن يبدأ بما في قلبه من أضدادها فيمحقها ويطهره منها: مثل الهوى والشهوات المُرْدية، ومثل الحقد والحَسَد، ومحبة الكرامة والتسرّع إلى الغضب، وأشباه هذه الأشياء. فإذا تطهّر عنها، استقبل الحكمة فأخذ منها ما استطاع.

فإذا أظفرك الله بالحكمة وزرع فيك بذرها، فلا يكُونَنَّ زارعٌ أوْلى بالقيام على زرعه منك. ولا يمنعنّك بُعْدُ غورها وكثرة أشباهها منها، فإنه من المعونة على نفسها مثل الذي بالشمس للإبصار على استثباتها والاستبانة لها. فمن صحّ بصر نفسه ثم وصل بما صحّ منه إلى ما يرد عليه من الحكمة أو رابه شيء من الأمور، لم يمنعه ما فاته منها أن يُسمى حكيماً، ويُلْحقه ما ظفر به بالحكماء، كما لا يمنع البصر ما فاته من المبصرات (117 أ) من أن يُدْعى بصيراً ونُلحقه بالبصراء.

فإذا صحّ لك من عقلك ما تعرف به وجوه الحكمة وترغب به في الخير الصنيعة بصرف العطيّة إلى من لا حقّ له، مع منع ذوي الحق. وإن كان بليغاً، أفرط في القول وأخطأ البُغية. وإن كان عالِماً أفسد علمه الذل والمهانة. وإن كان صموتاً، أضرّ بصمته العِيّ. وإن كان ليّناً، بلغ لينُه الضعفَ. فمن فقد الحكمة من أهل الخصال الحسنة ضاعت خصاله. ومَنْ فقدها من غيرهم هَلَكَ كلّ الهلاك. وأمّا أنت فلا تمدنّ نفسك على صدق في غير دين، ولا تكن غاية الصدق في نفسك أن تقول بما رأيت وسمعت، فإن أكثر ما ترى غير نافع، وجُلّ ما تسمع كذب.

لا تكتفينّ مع ذلك من القول بالحق في الدين دون صدق النية وصواب المواضع. وأعني بصواب المواضع أن ترغب في الأجر وتحرص على الحظوة. فتنطق في غير موضع النطق، أو تعطي من ينبغي أن تحرِمه. فإن إعطاء الفاجر تقوية له على الفجور، والنطق عند الجاهل إغراءٌ له بجهله، وحمل له على عداوتك. وكذلك جميع الفضائل إذا لم تستعمل في مواضعها ضَرّت.

لا تُرْضِك من نفسك براءتك من ذنوبٍ تركتها عجزاً عنها أو حياءً منها أو رغبة عن أشباهها. ولا تَعُدَنَّ مع ذلك (118 أ) تركك لها على تلك الوجوه تركاً، ولا براءتك منه براءة، فإنه ليس بينك وبين مفارقة ما تركت إلاّ أن يمكنك أو يخفى لك.

واعلم أنه لا حمد لك في تركها إلاّ بعد القدرة عليها والاستمكان منها، فإنه مَنْ كان من شأنه تركُ الذنوب مع القدرة عليها، حُمِدَ على البراءة منها. ومَنْ لم يقدر عليها أو تركها لبعض ما ذكرناه من الحياء، أو لنزاهة، وكان من نيته ركوبها إذا زالت تلك الأعراض، لم يبرأ من مذمّته. وإن استطعت مع ذلك أن تكون فيما امتنع منك من عمل الخيرات على حالٍ يعلم الله أنك قدرت عليه، أمضيت العمل به، فافعل. فإنك إذا كنت كذلك ثبت لك العذر بما تركت، وحُقّ لك الأجر بما نويت. (و) إن عجزت عن إصلاح نفسك بجميع الوصايا الحكيمة، فلا تدع أن تأمر به غيرك. فإن سرّه في الأجر من أطاعك. وإن عصيت، لم يخطئك ثواب ما نويت.

واعلم أن نفس الإنسان قد وُضعت حيث تكثر آفاته بين أعدائه. فإن هاج به الحرص أهلكه الطمع؛ وإن هاج به الغضب، أهلكه الغيظ. وإن عَرَض له الخوف، شغله الجد. وإن أصابه نعيم، دخلته العزمة. وإن كفى بالغنى، أطغاه المال. وإن عضّته الفاقة، شغلته المهانة. وإن رُزق الكفاية، عَرَضَ له الكسل. وإن أجهده الجوع، قعد به الضعف. وإن أفرط في الشبع، كَظَّته البِطنة. فكل إفراطٍ مفسد، وكل تقصير به مضر. فخير أحواله أن يقصر به عن الغنى، وتُدْفَع عنه الفاقة ويصْرَف عنه الطمع، ويبذل له الكَفاف، ويمنع من الكظّة ويقتصر به على القوت. (118ب) ولا يزال من أمره على قصدٍ من الغلوّ والنقصان.

إن كنتَ عرفتَ الهدى وعداوته للعقل، فقد علمت أنه بعد درك العلم والتعب بالأدب الصالح، تأبى إلا ركوب ما تشتهي، والتثاقل عمّا لا تشتهي. فإذا رأيت منازعته إلى مضارّك، وتثاقله عن منافعك ـ فقابله بالورع فإن الورع من قِبَل النية الثابتة والتمسك بالدين القيّم. ومَنْ عَرَفَ نفسه بالنية السيئة، فليس يأمن الانقياد للهوى. والانقياد للهوى استسلام. والاستسلام هلكة، ولكن الرأي له إصلاح النيّة بالورع والدين؛ وأن يجاهد بأحسن أخلاقه

أسوأها، جهاداً شديداً حتى يظفره الله بها ويتناشه منها، إن شاء الله عز وجل.

من ضل قلبه مخافة خالقه لا يزال من أكثر خلائقه مرغوباً.

من كان ميله إلى غير رضا الله عز وجل، فإن ذلك الشيء هو الذي يهلكه.

ينبغي للعاقل أن يحفظ ما يحكم عليه عقله ويبتغيه حتى لا يتسلط عليه النسيان، بأن يديم تعهده؛ وقد سمى قوم إدامة نظر العقل إلى ما حصّله: ذهناً. وقال: إن الذهن لا ينام، ولا يغفل، ولا يسكن، ولا يغيب عنه عقله ولا يحتاج إلى تذكير. وهي هذه الدرجة العليا التي بها يشبه من كانت فيه الملائكة والأرواح، لأن العقل للبشر، والذهن للملائكة. فلذلك لا يعقل الإنسانُ الشيءَ إلا بعد التفكر والتطلب والتمييز. وأما الملائكة فإنها تنظر بالذهن، كما ننظر نحن بالعين بلا حاجة إلى تفكيرٍ وتمييز وتطلّب.



الفصل السابع

ابن أبي الربيع

قطاعات السياسة المنزليّة داخل مذهبه في تدبير الممالك*

أقسام الحكمة العملية

واعلم أنَّ لكل إنسانٍ إذا رجع نفسه وتأمل أحوالها بعين بصيرته وأحوال غيره من الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم، ووجد فوق رتبته طائفة هم أعلى[1] بجهةٍ أو جهات، ووجد دونها طائفة هم أوضع منه بجهةٍ أو جهاتٍ. لأن العظيم منهم، وإن وجد نفسه في محل لا يرى لأحد من الناس في زمانه منزلة أعلى[2] من منزلته، فإنه إذا تأمل حاله وجد في الناس من يفضله[3] بنوعٍ من الفضيلة. وكذلك الوضيع الخامل يجد من هو أوضع منه بنوعٍ من الضعَة، إذ ليس في أجزاء العالم من[4] هو كامل من جميع الجهات، فانتفَاع المرء بالسيرة الصالحة بين هؤلاء الطبقات الثلاث. أما مع العظماء فليقرب من مرتبتهم، وأما مع الأكفاء فليفضل عليهم، وأما مع الأوضعين قليلاً فلا ينحط[5] إلى رتبتهم.

(*) سلوك المالِك في تدبير المَمالك (بيروت، دار الأندلس، 1980)، صص 148ـ 171.

(1) س: أعلا.

(2) س: أعلا.

(3) س: يفضل عليه.

(4) س، ق: ما.

(5) س، ق: فلينحط، وهذا منافي للقيم والتعاليم الأخلاقية، ولذا نُحبذ أن تكون كما أثبتنا أعلاه.

ونقول إن أنفع الطرق[1] التي يسلكها الإنسان فيما تقدم، هو أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم وتصرفاتهم[2]، مما يُشاهَد ويُسمَع ويقسّم النظر فيها، أو يميز بين محاسنها ومساويها، ويبين النافع لهم والضار منها، ويجتهد حينئذٍ في التمسك بمحاسنها لينال[3] من منافعها ما نالهم، وفي التحرُّز من مساويها ليأمن مضارها، ويسلم مثل ما أسلموا. وليعلم أن المقصود من العبادات والطاعات، والتخلُّق بجميل الأخلاق، انقطاع النفس عن عالم المحسوسات واقبالها على عالم الروحانيات، حتى أن الإنسان عند الموت يفارق من المنافي إلى الملائم. ومن قصد باستعمال الطاعات والعبادات غير ذلك، فقد أحكم العلاقة مع عالم المحسوسات، وبالغ في الفرار من عالم الروحانيات. فعند المفارقة ينتقل من الملائم إلى المنافي، نعوذ بالله من ذلك ونسأله أن ينظمنا على ابتغاء رضوانه، ويلم شعثنا بضروب إحسانه، ويختم أعمالنا برحمته وغفرانه، ويسهل علينا طِلاب ما أعده لأوليائه؛ إنه على كل شيء قدير.

قد ذكرنا في أول هذا الفصل، أن العمل المطلوب من الإنسان ينقسم إلى ثلاثة أقسام وبيناها[4] هناك. وسنفرد الآن كل قسم ونتكلم عليه[5].

القسم الأول

في سيرة الإنسان

1 ـ في نفسه: وذلك باستعمال ما قدمنا ذكره من إصلاح أخلاقها، وتجويد أفعالها، واجتهادها في بلوغ الكمال.

2 ـ في بدنه: وذلك بصناعة الطب، وتنقسم إلى حفظ صحة موجودة وارتجاع صحة مفقودة، وذلك أن الإنسان مضطر إلى هذه الأحوال مدة حياته:

أ ـ الهواء: لكونه خلفاً لما يتحلل من روحه، ومعدّلاً لحرارته الغريزية.

ب ـ الطعام والشراب: ليصير خلفاً لما يتحلل من جسمه، ويحفظ رطوباته.

---

(1) ق: الأشياء.
(2) س: ومتصرفاتهم.
(3) ق: ليناله.
(4) ق: أو بيناها.
(5) ق: تضيف ما يلي: وبالله سبحانه وتعالى المستعان وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا به.

ج ـ الحركة والسكون: ليتصرف في ضرورياته، ويستريح وقت حاجته.
د ـ النوم واليقظة: لاستراحة القوى النفسانية، وتتميم الأفعال الطبيعية.
هـ ـ الاستفراغ: لإخراج ما لا حاجة إليه من فضول البدن.
و ـ الجُماع: ليبقى النوع، إذ لا سبيل إلى بقاء الشخص. وصحة بَدَنِه تُحفظ بتعديل هذه الأمور:

1 ـ **الكمية**: بأن يعدل مقدارها بحسب الحاجة بغير زيادة ولا نقصان.
2 ـ **الكيفية**[1]: بأن يختار منها ما هو أوفق وأصلح.
3 ـ **الزمان**[2]: يستعمل كل حاجة في وقتها وأوانها.
4 ـ **الترتيب**[3]: يقدم ما يجب تقديمه ويُؤخر ما يجب تأخيره.
5 ـ **تدارك الخطأ**[4]: من قبل أن يُحدث ضرراً أو مرض.

القسم الثاني

في سيرة[5] الإنسان [المنزلية]

في خمسة أشياء[6]:

1 ـ **المال**: به يمكن الإنسان التوصل إلى مآربه.
2 ـ **الزوجة**: هي ربة المنزل، وشريكة الرجل فيه.
3 ـ **الولد**: وهم الخلف والذرية، وهم قوام الأنس.
4 ـ **العبيد**[7]: وهم خدام المنزل والقوام به.
5 ـ **التدبير**: وهو إجراء أموره على الصواب.

سياسة المال

أما المال؛ فإنه لما كان الإنسان مُنتَقصاً دائم التحلل، احتاج إلى أن

---

(1) س: والكيفية.
(2) س: والزمان.
(3) س: والترتيب.
(4) س: وتدارك الخطأ.
(5) سيرته (الإنسان) ساقطة.
(6) ق: (خمسة أشياء).
(7) «العبد».

يستمد من الغذاء مكان ما يتحلل منه بالحركة. ولما افتقر إلى الأغذية وجد أعْدَلها وأرفقها له الحيوان والنبات، وكلاهما يحتاج إلى مراعاة.

أما الحيوان؛ فيحتاج أن يُحفظ ويُغذى ويُكنّ من الحر والبرد.

وأما النبات؛ فيحتاج إلى أن يُزرع ويُغرس ويُسقى ويُربى إلى غير ذلك. واحتاج أيضاً لجمع الغذاء واتخاذه إلى صناعاتٍ أُخر كثيرة. وذلك هو السبب في اتخاذ المدن والممالك. فإن النجار يحتاج إلى الحدّاد، والحداد يضطر إلى صناعة أصحاب المعادن، وتلك الصناعة تحتاج إلى البناء. وكل واحدة من هذه الصناعات، وإن كانت تامة في نفسها، فإنها تحتاج إلى الأخرى كما يحتاج بعض أجزاء السلسلة إلى بعض، فوقَع الاضطرار إلى التعاون والتعاضد والساعد، ولم تكن حاجة كل واحدٍ منهم في وقت حاجة صاحبه في أكثر الأوقات ليعنوا بالمعاوضة. ولم تُعلم قيم الأشياء وأجرة الصناعات فاحتيج حينئذٍ إلى شيءٍ يثمن به جميع الأشياء وتُعرف قيمها فمتى احتاج الإنسان إلى شيءٍ ما دفع ثمنه أو وزن أجرته من هذا الجوهر النفيس.

فقد بان بما ذكرناه أنه من صار في يده[1] شيء من هذا الجوهر الذي سمَّيناه، فكأن الأنواع التي يحتاج إليها كلها قد حصلت في يده. ويحتاج المال إلى أمورٍ ثلاثة[2] هي:

1 ـ اكتسابه: يجتنب في الاكتساب هذه النقائص:

أ ـ الجور:

1 ـ البخس في الوزن.

2 ـ التطفيف في الكيل.

3 ـ الجحود للحق.

4 ـ المغالطة في الحساب.

ب ـ العار:

---

(1) س: (يده) ساقطة.

(2) «ثلثة».

1 ـ كمثل الشتم والصفع والإهانة.

2 ـ واحتمال أشباه ذلك طلباً للكسب.

ج ـ الدناءة:

1 ـ بأن يترك صناعة آبائه من غير عجز.

2 ـ أو ينتقل عن تلك الصناعة إلى أدون منها.

2 ـ حفظه[1]: يحتاج في ذلك إلى هذه الأحوال:

أ ـ أحدها: أن لا يكون ما ينفق أكثر مما يكسب.

ب ـ الثاني[2]: أن لا يكون ما ينفق مساوياً لكسبه.

ج ـ الثالث[3]: أن لا يمد يده إلى ما يعجز عن القيام به.

د ـ الرابع[4]: أن لا يستعمل ماله في شيء يُبطئ خروجه عنه.

3 ـ وانفاقه[5]: ينبغي أن يحذر فيه هذه الأمور:

أ ـ اللؤم: هو الإمساك عن الإنفاق في أبواب الجميل.

ب ـ التقتير: هو التضييق فيما لا بدّ منه، مثل قوت العيال.

ج ـ السرف: هو الانهماك في الشهوات واللذات.

د ـ البذخ[6]: هو أن يتعدّى المرء ما يتخذه أهل طبقته مباهاةً.

هـ ـ سوء التدبير: هو أن ينفق في غير ضرورة، ويهمل الأهم من أموره، ويُؤتى من قِبَل أنه لا يعرف مقادير النفقة، لا مال يحفظه صاحبه، ولا بلذة يتمتع، ويؤتى صاحبه من قبل إيثاره اللذات، ويؤتى صاحبه من قبل أنه لا يعرف اللذات[7]، ويؤتى صاحبه من قبل أنه لا يعرف طرق الجميل.

والذي يجب على الإنسان في ماله:

1 ـ أن يعرف أبواب الجميل، ويرغب فيها ويبتغيها، ويستميل إليها[8].

---

(1) ق: وحفظه.

(2) «ثانيها».

(3) «ثالثها».

(4) ق: رابعها.

(5) وانفاقه (الواو زائدة).

(6) «الذح».

(7) «من (يئتي... اللذات) ساقطة.

(8) «: (ويستميل إليها)».

2 ـ أن يعرف الحق اللازم، ويوجبه على نفسه.

3 ـ أن لا يقصد [يَقصُر] الإنفاق على شهواته ولذاته.

4 ـ أن لا يتعدى ما يفعله أهل طبقته.

5 ـ أن يعرف مقادير[1] استحقاق كل حال، مما يحتاج إليه.

6 ـ أن يكون إنفاقه كرماً لا تبذيراً واسرافاً، فإذا فعل ذلك، نسب إلى كل خلقٍ محمود.

سياسة الزوجة

والزوجة تُراد لشيئين:

أحدهما من طريق الرأي: وذلك أن أكثر اشتغال الرجل خارج منزله، فهو مضطر إلى الخروج عنه، ولا بد له إذ هو كذلك مَن يحفظه له ويدبر له ما فيه. وليس يمكن أن يبلغ أحد من العناية بشيءٍ غيره ما يبلغه بشيءٍ نفسه. فلما كان الأمر كذلك، كان أصلح الأشياء للرجل أن يكون في منزله شريك يملكه كملكه، حتى يُعنى كعنايته، ويكون تدبيره كتدبيره، فهذا هو الباب الذي دُعي الرأي إليه ودل على الاختيار. والغرض من ذلك أمران:

أ ـ أحدهما النفس: وهو صحة العقل وجودته والعمل به.

ب ـ والآخر البدن: وهو صحة البدن والبنية وكمال الأعضاء وبعض الحس.

ومتى خلت من هذين الأمرين[2]، فليس مع سقم البدن وفساد العقل نجابة أصلاً.

الثاني من طريق الطبع: وهو أن الخالق تعالى لما جعل الناس يموتون، وقدّر بقاء الدنيا إلى وقت ما، جعلهم يتناسلون. وجعل التناسل من شيءٍ يجتمع فيه الحرارة والرطوبة. فأما الحرارة فلأن النشوء[3] والنماء والحركة لا

---

(1) ق: (مقادير) ساقطة.

(2) ق: (الأمرين) ساقطة.

(3) « : نشو».

تكونُ إلا بها. وأما الرطوبة فلأن الإنطباع والتصوير على اختلاف مقاديره وأشكاله لا يكون إلا فيها. وليس للرطوبة مع الحرارة ثبات ولا بقاء، لأن الحرارة تحللها وتفنيها. فلما كان لا يوجد من كل واحدٍ منهما في بدَنٍ واحد مقدار القوة التي يكون منها الولد فكذلك صار الولد[1] من ذكر وأنثى. لأن الحرارة في الذكر أكثر، والرطوبة في الأنثى أكثر. فإذا ألقى الذكر إلى الأنثى من الحرارة ما قدّر الباري عز وجل أن يكون مثله الولد، استمدت تلك الحرارة من رطوبة الأنثى ما يكون منه تمام الخلقة بقدرة الله تعالى وتقدس.

وليس ينبغي أن يكون قصد الرجل من المرأة هذه الأمور[2]:

1 ـ لا حسباً[3]: لكونه يدعو صاحبه إلى الإتكال عليه، ويترك كثيراً مما يزينه.

2 ـ ولا مالاً: لكونه يبطر الرجل ويفسد ماله، هذا مع فضيلة الرجل، فما ظنك بالمرأة ونقصانها.

3 ـ ولا جمالاً: لكثرة من يرمقه ببصره، فيكون سبباً لفساد صاحبه، فإنه متى قصد واحداً من هذه، وكان موجوداً عند المرأة، رأت أنه قد ظفر ببغيته منها ولم يبقَ عليها شيء تتقرب به إليه، فقصرت في تدبير منزله، الذي أرادها له وفسد حاله.

وينبغي أن يستعمل صاحب المرأة، هذه الأحوال الستة[4]:

الأولى: أن يبدأ فيُفهمها أنه لم يُرِدها للولد دون العناية بمنزله وتدبيره.

الثانية: أن يأمرها بحفظ منزله، في حضوره وغيبته، وصحته ومرضه، وسائر أحواله.

الثالثة: أن لا يمكّنها من رأس ماله، ولا يظهر لها ولوعاً وعشقاً مفرطاً.

الرابعة: أن يكتم أسراره عنها، ولا يطمعها في مطاوعته إياها ولا يستشيرها في شيء[5].

---

(1) ق: (فكذلك صار الولد) ساقطة.
(2) ق: (هذه الأمور) ساقطة.
(3) ق: حسبا.
(4) «الستة (وهذه هي) زائدة.
(5) ق: (في شيء) ساقطة.

الخامسة: أن يقتصر على الواحدة ما أمكن، فهو أدعى للنظام.

السادسة: إذا ابتلى بصاحبة ردية فليحتَلْ في الخلاص منها بأسرع ما يقدر عليه.

سياسة الولد

وأما **الولد** فينبغي أن يُؤخذ بالأدب من صغره، فإن الصغير أسلس قياداً وأسرع مواتاة، ولم تغلب عليه عادة تمنعه من اتباع ما يُراد منه. ولا له عزيمة تصرفه عما يؤمر به، فهو إذا اعتاد الشيء ونشأ عليه خيراً كان أو شراً، لم يكد ينتقل عنه، فإن عوّد من صباه المذاهب الجميلة والأفعال المحمودة، بقي عليها ويزيد فيها إذا فهمها. وإن أُهمل حتى يعتاد بما تميل إليه طبيعتُه مما غلب[1] عليها أو عوّد أشياء ردية، مما ليس في طبيعته، ثم أُخذ بالأدب بعد غلبته تلك الأمور عليه.عسُر انتقاله مع الذي يؤذيه. ولم يكد يفارق ما جرى عليه فإن أكثر الناس إنما يؤتون في سوء مذاهبهم من عادات الصبا.

واعلم أن أصلح الصبيان من كان منهم على **الحياء** وحب الكرامة، ومن كانت له أنفة. فإذا كان كذلك كان تأديبه سهلاً، ومن كان من الصبيان بالضد عسُرَ تأديبه. ثم لا بد لمن كان كذلك من تخويف عند الإساءة، ثم[2] تحقيق ذلك بالضرب إذا لم ينفع التخويف، ثم الإحسان إذا أحسن.

فيما يجب أن ينشأ عليه:

1 ـ حُسن التأديب:

أ ـ نفساني:

1 ـ بالنظر في أمور الشريعة.

2 ـ وتعلم[3] العلوم والآداب.

3 ـ وإبداء[4] الرأي بمشورة العلماء.

4 ـ وتصفح[5] الكتب والسِيَر.

---

(1) «اغل».

(2) س: (ثم) ساقطة.

(3) ق: تعليم و(الواو) ساقطة.

(4) ق: «الواو» ساقطة.

(5) ق: «الواو» ساقطة.

ب ـ جسماني:

1 ـ بالفروسية ومشاهدة المعارك.

2 ـ في[1] الأكل والشرب والنوم واليقظة.

3 ـ في سائر الحركات والتصرّفات.

2 ـ حُسن التشبيه:

أ ـ بتلقين كلام حسن لا فُحش فيه.

ب ـ وأن[2] يمنع من عَوَرِ[3] الكلام.

ج ـ ولا يمدح[4] ولا يذم.

3 ـ حُسن التربية:

أ ـ اختيار مذهب جميل.

ب ـ عادات مرضية.

ج ـ تغذيته بلبنٍ لا آفة فيه.

د ـ تحفّظ بقانون الصحة.

1 ـ حال في صغره عند التربية يُؤخذ بهذه:

أ ـ يجب أن يصغّر الطعام في عينه، ويقبّح لديه الشره والنهم.

ب ـ ويؤمر[5] أن يأكل من بين يديه خاصة، ولا ينظر إلى أحد من الحضّر.

ج ـ ويعوّد القناعة بأدون الأطعمة، ويؤمر بخدمة الناس.

د ـ ويُجعل طعامه وقت الفراغ من وظائف الاشتغال.

---

(1) ق: (في) ساقطة.

(2) ق: (الواو) ساقطة.

(3) العوراء: الكلمة القبيحة، والعَوَرُ: شَيْنٌ وقُبْحٌ. ابن منظور: لسان العرب، مادة: عور، ج 4، ص 615.

(4) ق: لا يمزح.

(5) س: ويأمر.

هـ ـ ويجعل عادته السخاء والخدمة، ويُمنع من التكاسل، ويُحث على النشاط.

و ـ ويحذّر من الأقوال القبيحة كالشتم والحلف[1].

ز ـ ويُعاقب على الكذب والقِحة.

ح ـ ويُبغض إليه الذهب والفضة، ويُمنع من سماع حديث الباه.

ط ـ ويُؤذن له في اللعب اليسير الخالي من السفه.

2 ـ حال في بلوغه رق التأديب، يجب أن يؤخذ بهذه:

أ ـ ينبغي أن يُطلب له معلماً عاقلاً حسن العلم، يبتدئ به في كتاب الله تعالى لا يشغله بغيره.

ب ـ ثم يُعلم الكتابة والقراءة، ويُحرّض على تجويد الخط.

ج ـ ويُعرّف طرفاً من اللغة والنحو بقدر قوته، ويعتني بشيء من البلاغة والرسائل.

د ـ ثم يراض خاطره بالحساب والهندسة واستخراج المجهول بالمعلوم.

هـ ـ وليعتني بالفضائل المختارات واعرابها ومعانيها.

و ـ وليشتغل بطرَفٍ من الفقه، ويُطالع كتب الأحاديث.

ز ـ ويُؤمر مع ذلك بإكرام معلمه، والمبالغة في خدمته، ويعرف حقه. فعند ذلك يبلغ إلى حال يتناول فيه ما ينفعه ويدفع عنه ما يضره.

سياسة العبيد

وأما العبيد فهم ثلاثة[2]:

1 ـ عبد الطبع: هو الذي بدنه قوي على التعب، وليس له في نفسه تمييز، ولا معه من العقل إلا مقدار ينقاد لغيره، ويقرب من البهائم.

2 ـ عبد الرق: هو الذي أوجبت الشريعة عليه العبودية، وينقسمون ثلاثة أقسام[3]:

---

(1) ق: والخلف.

(2) ق: فثلاث (فهم) ساقطة. س: ثلثة.

(3) ق: ثلثة (أقسام) ساقطة.

الأول[1] يُراد للمنزل: ينبغي أن يكون حسن الوجه جميل الأخلاق لطيف الشكل ذكياً فطناً عاقلاً. وهذا بمنزلة الحواس لأن الإنسان بهم يعرف أحوال منزله.

الثاني يراد للمناولة: ينبغي أن يكون حراً بالطبع، ذا نفسٍ ليّنة ذليلة وبدنٍ متوسط. وهذا بمنزلة اليدين لكونه يتوصل بهما إلى أخذ الموافق ومنع المنافي.

الثالث: يُراد للأعمال الجافية: ينبغي أن يكون حراً ذا نفسٍ قوية وبدنٍ قوي يواتيه على الأعمال الجافية. وهذا بمنزلة الرجلين لأن بهما وعليهما كل البدن وثقله.

3 ـ **عبد الشهوة**: هو الذي لا يملك نفسه لغلبة شهوته وخواطره، ومن كان كذلك فهو عبد سوء لا ينتفع به.

وأما سيرة المرء معهم، واتخاذه لهم، فسنصف ذلك هنا[2]:

1 ـ ينبغي أن يحفظ عبيدَه كما يحفظ أعضاءه، ويفكّر لهم في أمرين: الأول[3]: الجنس الذي يجمعه وإياهم. الثاني: فيما ابتلوا به.

2 ـ ويجب أن يفكر في جنسهم، وإنه لو ابتلي بمثل ما ابتلوا به لأحب أن يُرزق من يلطف به.

3 ـ وينبغي أن يتغافل عن أول زلّة، ثم يعاتبه على الثانية، ثم يحذره ثم ينذره ثم يعاقبه.

4 ـ وينبغي أن يكون للمماليك عند مواليهم مراتب من الإحسان كلّما أحسن أحدهم رفعه.

5 ـ وأن يجعلهم أقساماً ويرتبهم مراتب يعرف كل امرئ منهم مقامه. .

6 ـ وأن يكون غرضه من الرياسة عليهم، أن تكون خدمتهم محبة لا خيفة، وطاعتهم رغبة لا رهبة.

---

(1) أحدهما.

(2) ق: (هنا) ساقطة.

(3) «أحدهما».

7 ـ وينبغي أن يستقصي عليهم في الخدمة وينيلهم في تضاعيف الخدمة حظاً من الراحة.

8 ـ ويجتهد في قضاء حقوقهم المتقدمة بقسطٍ من النفع الذي لا يضر بالموالي.

9 ـ وأن يلقى مجيئهم بالبِشرْ، ويقابلهم بالإكرام، ويدرّ عليهم رزقهم على عادة[1] العبيد والعامة أيضاً.

10 ـ وينبغي أن يستخلص العبيد[2] العامة لسلطانهم أيضاً أولاً، ويحثهم على طاعته، ثم بعد ذلك لنفسه.

التدبير وهو على ستة أنحاء:

1 ـ طلب المرتبة التي تخص كل إنسان، وهي على ضربَيْن:

أ ـ المرتبة الخاصة، وهي على ثلاثة أنواع:

1 ـ الرياسة السلطانية، وهي صنفان:

أ ـ رياسة الملك: نذكر ذلك في الفصل الرابع من الكتاب إن شاء الله تعالى.

ب ـ رياسة الحشم: وهي على ضربين:

1 ـ صاحب سيف:

أ ـ تحصل باستعمال الفروسية والأسلحة.

ب ـ وبمباشرة الحروب والوقائع وإظهار الشجاعة.

2 ـ صاحب قلم:

أ ـ تحصل بكمال الأدب من الخط والبلاغة.

ب ـ وحذق صناعته التي يقصدها.

ج ـ ومعرفة رياسته واجرائها على الترتيب.

2 ـ رياسة الرعاية،. وهي صنفان:

---

(1) س: عادته.

(2) ق: (العبيد) ساقطة.

أ ـ رياسة العلماء، وتحصل بثلاثة أسباب:

1ـ تحصل بعنايته أولاً، بجمع العلوم وحفظها.

2 ـ وأن يبدأ بالأحمد عند الجمهور كالخط والفقه.

3 ـ وأن يتبع ذلك باظهار الدين والورع والخير.

ب ـ رياسة الدهاقنة، وهي على ضربين:

1 ـ تحصل بكثرة الاطعام، وقضاء الحوائج، وبذل الماء.

2 ـ وبالاهتمام بأحوالهم وإظهار النصح والشفقة عليهم.

3 ـ الواسطة بينهما: كرياسة القضاة، وهي على ثلاثة[1] أضرب:

أ ـ تحصل بمعرفة العلوم الشرعية وأحكامها.

ب ـ وبصرف العناية إلى أرباب[2] الدعاوى والبينات.

ج ـ وأن يحضر مجالس القضاة دائماً ليعرف أحوالهم.

ب ـ المرتبة العامة، وهي على نوعين:

1 ـ مرتبة التجار وأهل المراتب:

أ ـ تحصل بجمع المال من أحسن وجوهه، والاكتساب الدائم المعتدل.

ب ـ وباظهار العدل في المعاملات، والانصاف من نفسه.

ج ـ وإظهار السيرة الحسنة، ومعاونة الأصحاب.

2 ـ مرتبة السوقة والجمهور:

هي أدنى المراتب، وهي مبذولة لكل دنيء النفس.

2 ـ إتخاذ الحِرف: ليقيم منها معاشه، وما يحتاج إليه:

أ ـ ينبغي أن لا يدنس عرضه بصناعة دنية، وإن كانت حِرفة آبائه.

ب ـ وينبغي أن يعتني بما كان أعم نفعاً وأشرف عند الخاصة والعامة.

ج ـ وليجتهد في الاحاطة بجزئيات صنعته وكلياتها، ليتقدم فيها ويبلغ غايتها.

---

(1) س: ثلثة. (2) ق: أزباب.

3 ـ القنيات[1]:

ليستعين بذلك على سائر أموره:

أ ـ أشرفها النفس الكريمة والأخلاّء الأفاضل.

ب ـ ثم الضياع والعقار، وكلّ ثمرته أشرف.

ج ـ وليختر منها ما قَرُب من العمران وبعُدَ من جوار المتغلبين.

4 ـ استعمال الآلات:

لدوام حاجته إليها واضطراره:

أ ـ ينبغي أن يكون مسكنه بين أقوامٍ صالحين، وسطاً في العمران، لا يضيق على رحله.

ب ـ وينبغي أن لا يخلي وطنه مما تكثر حاجته إليه ولا يستكثر.

ج ـ وإن زاد مكسبه، فليُكثر من التجمل زينة البيت.

5 ـ الآداب المستعملة:

ليحسن حاله وتستقيم عيشته:

أ ـ منها ما يستعمله الإنسان في خلوته عند طعامه.

ب ـ ومنها ما يستعمله في خطابه وعِشرة أصحابه.

ج ـ ومنها ما يستعمله مع العظماء، وقد بيّنا ذلك.

6 ـ الأعراض النفسانية:

ليروض بها نفسه، كما يروض بالحركة بدنه:

أ ـ ينبغي أن لا يجزع ولا يحزن على ما يفوته من الحسيات.

ب ـ وينبغي أن لا يفرح بأمورٍ سريعةِ الانتقال عنه.

ج ـ ويعلم أن السرور الدائم موجود[2] في الآخرة فيطلبه.

---

(1) القُنْيَة وهي المِلْكُ. ابن منظور: لسان العرب، مادة: قنن، ج 13، ص 348. واستعمل اخوان الصفا كلمة (قنية) في الفلسفة فقالوا: «إن العلم قنية للنفس كما أن المال قنية للجسد». انظر: رسائل اخوان الصفا، ج 1، ص 198.

(2) ق: (موجود) ساقطة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهذه مراتب الناس، وكل واحدٍ منها يطلب على قدر همته وآلته وتمكنه:

فصاحب القوة الناطقة[1] أعني من كانت هي الغالبة عليه، يطلب شرفها في العقل وأحمدها عاقبة.

وصاحب القوة الغضبية بالحكاية: يعني يطلب أكثرها غلبة للناس وأعمها رياسة ولو قبّح وجهها.

وصاحب القوة الشهوانية بالحكاية: يعني يطلب أكثرها نفعاً وأجلها راحة وأدلها، ولو كانت من أحسن الوجوه.

---

(1) ق: النطقية.

القسم الثالث

سيرة الإنسان مع أهل نوعه

وهي ثلاثة[1] أنواع:

1 ـ سيرته مع من فوقه:

أ ـ الآباء[2]:

الأول: [3] ينبغي أن يعتقد حرمة من تولى ولادته وتربيته.

الثاني: وأن يكون من حرسه من الآفات، حتى يبلغ ويلقاه بالخضوع.

الثالث: ويجب أن يعظمهما ويبجلهما ويعينهما على طلباتهما.

الرابع: ويساعدهما[4] بماله ونفسه وبدنه وجاهه.

الخامس: وينبغي أن لا يلاحّهما في أمر، ولا يخاصمهما ولو أذياه.

السادس: وينبغي أن لا يقطع عليهما حديثاً، ولا يداخلهما في كلام.

السابع: ويجب أن لا يظهر منهما شكوى ولا يعصيهما أمراً.

الثامن: وينبغي أن لا يجلس وهما قائمان بل بالضد.

التاسع: وينبغي أن لا يستبيح خدمتهما له، ولا يتصدر في مجالسهما.

---

(1) س: ثلثة.

(2) نلاحظ أن المؤلف يقطع مرة الأب ومرة الأم، ويقصد الاثنين معاً تارة ثالثة.

(3) س: استعمل الحروف الأبجدية: أ ب ج... إلخ.

(4) ق: ويسعدها.

ب ـ المعلّمون:

الأول[1]: ينبغي أن يعلم أن الوالدين سبب نشوئه[2].

الثاني: وإن المعلمين سبب نشوء[3] نفسه، وجوهر النفس أشرف.

الثالث: وإن لم يزدهم على مرتبة والديه، فلا ينقصهم عنها.

الرابع: وإن لم يفعل ذلك، وُصِف بأنه غير مستحق لما أوصلوه.

الخامس: ولا يجري المعلمين كلهم مجرى واحداً، فإنهم مختلفون.

السادس: ونعني بهم الذين غرضهم تربية النفوس وإصلاحها.

السابع: وأن ينظر إليهم عند احتياج أحد منهم.

الثامن: وأن يقوم بقضاء حقوقهم، ويبالغ في خدمتهم.

التاسع: ولا يتكرّه لما يلقى منهم من الغلظة والتأديب.

ج ـ الرؤساء:

الأول[4]: ينبغي أن يكون بينه وبين الرئيس ملازمة دائمة، لما هو بصدده.

الثاني: ينبغي أن يواظب على ما فوض إليه من أمره ويشكره على ذلك سراً وجهراً.

الثالث: ينبغي أن يمدح فعله، ويحسّن ما يأتيه، ويكتم أحواله ظاهراً وباطناً.

الرابع: وإذا عرض أمر مستقبح، توصل في إسناده إليه دون الرئيس.

الخامس: ويجتهد أن ينتفع بالرئيس لا منه، ولا يُظهِر الاستغناء عنه أصلاً.

السادس: وإن لحقه ملال[5] أو ضجرٍ، فليحذر الشكاية والتألم وإظهار العداوة.

---

(1) س: استعمل الحروف الأبجدية: أ ب ج... إلخ. بدلاً من: الأول الثاني الثالث... إلخ.
(2) س، ق: نشوه.
(3) ق: نشو.
(4) س: استعمل الحروف الأبجدية: أ ب ج... الخ. بدلاً من الأول الثاني الثالث... إلخ.
(5) ق: و.

السابع: وليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة، ومتى واجهه أهلك نفسه.

الثامن: وينبغي أن يريه وجه الصلاح بالإشارة من غير أمرٍ ولا نهي.

التاسع: ويجب عليه النصح والاجتهاد له، فإذا فعل ذلك استقام أمره دائماً.

د - الملوك:

الأول[1]: ينبغي للداخل على الملك أن يسلم قائماً على بعد[2]، فإن استدناه قرب منه فقبل الأرض وتنحّى عنه.

الثاني: وينبغي أن لا يبدأه بكلامٍ دون أن يسأله ويجيبه حينئذٍ بخفض صوت، فإن سكت الملك فلينهض.

الثالث: وإن كان له طريقان عدل عند خروجه عن نظر الملك، ثم يعود إذا طلبه بإذنٍ ثانٍ، ولا يطيل الجلوس.

الرابع: وينبغي أن يبسط في مطعمه ومشربه في حضرته، وأن بسطه مذموم، والقصد من ذلك كرامة.

الخامس: ويجب أن لا يرفع صوته ولا يحرك شيئاً من أعضائه بحضرته، ولا يُكثر الالتفات، ولا يقطع حديثه اعتراضه، وإن كان حسناً.

السادس: ويجب أن لا يضحك عند حديث الملك، ولا يكثر التعجب منه، ولا يُعيد عليه حديثاً مرتين، إلا إن سأله عنه.

السابع: وإن قطع الملك الحديث لشغلٍ عرض، فليقطع خوفاً أن يحرجَه إلى الإصغاء، وهو يريد شغلاً آخر.

الثامن: ويجب عليه أن[3] يخدم الملك بالنصح والشكر والوفاء وكتمان

(1) س: استعمل الحروف الأبجدية: أبج ... الخ. بدلاً من الأول الثاني الثالث إلخ.

(2) ق: نعله. «ويذكر الجاحظ رأياً مشابهاً في باب الدخول على الملوك فيقول: إذا كان الداخل من الأشراف والطبقة العالية، فمن حق الملك أن يقف منه بالموضع الذي لا ينأى عنه ولا يقرب منه وأن يسلم عليه قائماً، فإن استدناه قرب منه فأكب على أطرافه يقبلها ثم تنحى عنه». انظر: كتاب التاج في أخلاق الملوك، ص 7.

(3) ق: وإن.

السر، وترك الدولة، وليجتهد في قضاء حقوق الخدمة بقدر طاقته.

التاسع: فإنه إذا سلك هذا السبيل، كان جديراً بالسلامة، ونيل الحظوة، ودرك البغية، وإصابة الأمنية، وجميل العافية.

2 ـ وأما[1] سيرته مع أكفائه، أخوة (أو)[2] أصدقاء (أو)[3] أعداء (أو)[4] متوسطون:

أ ـ أما الأخوة: فليس جعل الاختيار في اتخاذهم إليه حتى يختار الأفضل فالأفضل، لكنه حسب ما يتفق له، لكون ذلك إلى غيره. ويجب أن يسير معهم بهذه السيرة:

(1) يجب أن يحافظ على مراتب الأخوة، وينزل كل واحدٍ منهم منزلته التي يستحقها.

(2) ويجب أن يخاطب كلاً منهم على قدر عقله وعمله وفضله ومحله من السلطان.

(3) ويجب أن يتخذ من كان منهم ذا حظٍ وسعادة كالوالد، وينزله منزلة الرئيس.

(4) وإن كان مساوياً له فينزل منزلة نفسه، ومن كان صغيراً أو دونه في العقل والتدبير منزلة الولد.

(5) وأن يحسن إلى سائرهم إذا أمكنه، ولا يغفل عن خدمتهم وقضاء[5] حقوقهم.

(6) وقد ذكرنا ما يجب على الإنسان في باب الوالد والولد، وسيرته معهم.

ب ـ وأما الأصدقاء، فهم نوعان:

(1) أصدقاء مخلصون وسيرته معهم:

---

(1) ق: (وأما) ساقطة.

(2) (أو) من إضافة المحقق.

(3) (أو) من إضافة المحقق.

(4) (أو) من إضافة المحقق.

(5) س: وفقد.

الأول: ينبغي أن لا يؤاخذهم بالتقصير، ولا يجازيهم عليه، ولا يعاتبهم عتباً مفرطاً.

الثاني: وَلْيُدِم ملاطفتهم، ويتعهد أسبابهم، ويهدِ ما يستحسنه إليهم.

الثالث: ويجتهد في الاستكثار منهم، فإن الصديق زين المرء وعضده وناصره[1] ومذيع فضائله.

الرابع: وأفضل ما استعمل المرء مع أصدقائه، مواساته لهم بما يمكنه.

الخامس: وليتفقد أقاربهم وعيالهم إذا ماتوا، فإنه من فعل ذلك، رغب في صداقته كل أحد[2].

السادس: وينبغي أن يبدأهم بالبر، ولا يحوجهم إلى مسألة، ويسأل[3] عمن غاب، مِمّن حضر.

2 ـ أصدقاء في الظاهر، وسيرته معهم:

الأول: ينبغي أن يجاملهم، ويُحسن إليهم، ولا يطلعهم على شيء من أسراره وعيوبه.

الثاني: وأن لا يلقي إليهم خواص أحاديثه وأحواله، ولا يحدّثهم بنعمه.

الثالث: ويجتهد في استمالتهم، والصبر معهم، ويُعاملهم بحسب الظاهر.

الرابع: ويعلم أنَّ أولَ الأشياء على صدقِ الإخاء تعهُّد أحوال الأصدقاء.

الخامس: وينبغي أن يتعهد حال من غاب منهم، ويسأل عنه بحضور الناس[4]، ليستميلهم بذلك.

السادس: وينبغي أن يتقبل منهم كل مستصلحٍ إلى أكرم مرتبته، ليجتهد الباقون في محبته[5].

---

(1) س: (وناصره) ساقطة.

(2) «ق: (كل أحد)».

(3) ق: ويسأل.

(4) «ق: الباقين».

(5) ولو أردنا أن نذكر آراء بعض مفكري الإسلام في الصداقة لوجدنا أن ابن المقفع ينصح بمحبة الآخرين وعمل الخير لهم. «الأدب الصغير، ص 6ـ 7». أبو بكر الرازي ينصح مصادقة =

ويجب أن يختار من الأصدقاء أربعة:

(1) أهل علم وتدين وحكمة وعقل، يفيدونه ويقوّون[1] قوة تمييزه وعلمه.

(2) أرباب محادثة طيّبة في سائر خلواته، ويفزع إليهم عند كربه والضجر من أعماله.

(3) أهل شرف يستعين بجاههم في حوادث زمانه، التي لا يخلو منها.

(4) أهل ثروة يستعين بهم في الهم والغم والعوارض التي يقصد لمّ شعثها وخير حيفها.

ج ـ وأما الأعداء، فهم على ضربين:

(1) صنف هم ذوو الأضغان والأحقاد، وسيرته معهم:

أ ـ ينبغي أن يحترس (منهم)[2] كل الاحتراس، ويستطلع أخبارهم.

ب ـ ومهما وقف على تدبير أو مكرٍ لهم، قابله بما ينقضه عليهم.

ج ـ وليكثر النكاية فيهم[3] إلى الولاة وغيرهم، لئلا تنجح فيه مكايدهم.

د ـ وكل من يئس من صلاحه، وتيقن سوء طبعه، فلينتهز الفرصة في أذاه إذا أمكن، لئلا يظهر ذلك فيفسد حاله.

= الرجل الفاضل. (رسائل فلسفية (الطب الروحاني) ص 33ـ 35)، وكذلك يحث الرازي على معاملة الآخرين بالنصح والاجتهاد في نفع الكل. (رسائل فلسفية (الطب الروحاني)، ص 91). الفقيه ابن حزم الأندلسي يرشد الإنسان بأن يُعامل الآخرين معاملة جيدة، وفي الوقت نفسه لا ينصح بالاستكثار من الأصدقاء. «كتاب الأخلاق، ص 18ـ 20». يحيى بن عدي ينصح بمصادقة الزهاد والواعظين وأهل العلم، والابتعاد عن صحبة المتهتكين وأهل الفجور. «تهذيب الأخلاق، 79 ب». بينما مسكويه يرى أن من المحال أن يصل الإنسان إلى السعادة بالتفرد، ولذا فهو يحتاج إلى الصديق في حُسن الحال وعند سوء الحال. «تهذيب الأخلاق، ص 155ـ 156». أما الغزالي فيرشد الإنسان بأن يفيد صديقه، لا سيما مما يملكه من علم أخلاق. «إحياء علوم الدين، ج 2، ص 159». وإن حسن الخلق عند الغزالي هو الطريق الصحيح للصداقة الخيرة. «أيها الولد، ص 35».

(1) س: ويقووا.

(2) س، ق: يحترس كل الاحتراس (منهم) من إضافة المحقق.

(3) ق: منهم.

(2) وصنف هم الحساد. وسيرته معهم:

أ ـ ينبغي أن يظهر أبداً ما يغيظهم وما يؤذيهم.

ب ـ وليحذر من دسيستهم، ويحتال لظهور حسدهم.

ج ـ وليعرّفهم ما هو فيه من النِعم، ليموتوا بغيظهم.

د ـ ويجب أن يزداد فضلاً إلى فضله، فقد قيل: من ازداد فضلاً زاد حاسده غماً.

د ـ وأما المتوسطون، فهم على أربعة أنواع ثلاثة[1]:

(1) صلحاء: وهم ناس يتبرعون باصلاح الناس:

أ ـ يجب مدحهم أبداً على فعلهم، ويجتهد في التشبه بهم في سائر أحواله[2].

ب ـ وسيرتهم مرضية عند أكثر الناس، ومن سار بها عرف بالخير وحُسن النية.

(2) ـ نصحاء: وهم مَتعاطفوُن[3] النصيحة:

أ ـ يجب أن يستمع إلى قولهم، ولا يعجل إلى قبوله إلا بعد التأمل[4].

ب ـ وليعرف أغراضهم ومقاصدهم، ويقف على حقيقة مرادهم.

ج ـ وليظهر لهم الطاعة والقبول لما يلقون إليه، ليستديم صحبتهم[5].

(3) ـ سفهاء: وهم أراذل الناس:

أ ـ يجب أن يستعمل معهم الحلم، ولا يواتيهم بما هو فيهم من السفه.

ب ـ وأن يتلقاهم أبداً بسكون، ليعرفوا قلة مبالاته بحالهم، فلا يؤذوه.

جـ ـ فإن تلقوه بالشتم والسفه، تلقاهم بالمحقرة وقلة الاكتراث.

(4) ـ منافسون: وهم ذوو طباع ليست بجيدة:

---

(1) س: ثلثة، ق: ساقطة.
(2) س: (أمواله) ساقطة.
(3) س: المتعاطفون.
(4) س: تأمل.
(5) س: (ليستديم صحبتهم) ساقطة.

أ ـ يجب على المرء أن يقابلهم بمثل فعلهم، لأنه إذا تواضع لهم استضعفوه.

ب ـ فإن تكبر، علموا أن الذنب في ذلك لهم، فيلقوه بالتواضع.

3 ـ وأما سيرة الإنسان مع من دونه، وهم صنفان[1]:

أ ـ متعلمون، وهم على ثلاثة أضرُب[2]:

الضرب الأول: ذوو الطباع الجيدة. ينبغي أن لا يدخر عنهم شيئاً من العلوم، بل يوصل ذلك إليهم أولاً فأولاً، ويعرف أقدارهم وأذهانهم ليوصل إلى كل واحدٍ منهم بقدر استحقاقه.

الضرب الثاني: هم البلداء، هم الذين فيهم أدنى[3] ذكاء ولا تُرجى براعتهم، فليحمِهم [فَلْيحمِلهم] على ما هو أعود عليهم، ليكتسبوا به ما ينفعهم.

الضرب الثالث: ذوو الطباع الردية، هم الذين قصدهم بالعلم استعماله في الشر[4] وفيما لا يجب، فينبغي أن يحملهم على تهذيب الأخلاق وإزالة ذلك من نفوسهم، وأن لا يعلمهم شيئاً من العلوم النافعة إلا بعد معرفة صلاحهم.

ب ـ محتاجون، أعني فقراءهم على ثلاثة أضرُب[5]:

الضرب الأول: الملحُّون، ينبغي أن لا يعطيهم ولا يبذل لهم على الحاجة شيئاً، وليزجرهم عنه، فإن علم صدق حاجتهم أسعفهم.

الضرب الثاني: الكاذبون فيما يدَّعونه، ينبغي أن يميز بينهم، فمن كان كذبه لضربٍ من التدبير فليواسِه، ولتكن مواساته لهم وسطاً، من غير منع ظاهر ولا بذلٍ تام.

الضرب الثالث: الصادقون فيما يظهرونه، يجب أن يواسيهم بما يقدر

---

(1) س: (وهم صنفان) ساقطة.

(2) ق: (وهم على ثلاثة أضرب) ساقطة.

(3) ق: دني.

(4) ق: الشره.

(5) ق: (أعني... أضرب) ساقطة.

عليه ويتهيّأ له، ولا يجْبهم، وليجعل إحسانه إليهم بما لا يخل بأحوال نفسه، ولا يضيق عليهم.

ويجب على العامل بهذ السيرة العقلية مراعاة هذه الأحوال:

الأول[1]: أن يعلم أنه حق[2] على المرء أن ينظر إلى محاسن الناس.

الثاني: ثم يوظف الأمور وظائفها، ويجعل بين طبقاتها حدوداً، يظهر له الفرق بينها.

الثالث: ثم يأخذ نفسه بتأديبها في إحياء علم ما عَلِم بالعمل واستجلاب علم ما جهل بالتعلُّم.

الرابع: ثم لا يكون تأديبه لنفسه في وقتٍ واحد، فإنه واجد في كل حين موضع تأديب.

الخامس: وليعلم أن منهاج التأديب إيقاظه نفسه، ثم لا يمنعه عصيانها من إدامة إيقاظِها.

السادس: فإذا همَّت النفس ببعض الإجابة كان أول ما يُؤخذ به، إعطاء الدين حقه وإشعارها حظها.

السابع: ثم احياء الحزم عند المكاره، والصبر عن المصائب، والكظم عند الغضب[3]، والوقار عند المستجهَلات.

الثامن: ثم صحبة الملوك بكتمان السر، وبارشاد الأعمال، وتقريظ[4] الأفعال، وتسديد الأقوال والملازمة.

التاسع: ثم تعهد الاخوان بإحياء الملاطفة، والاستكثار من فوائد الاخوان، ثم حفظ اخوان الاخوان.

العاشر: ثم تعهد أهل المكاسرة، المتشبهين بالاخوان بالصبر عليهم، إما طمعاً في تحويل صدقاً (أو) إبقاء[5] عادتهم.

---

(1) س: يستعمل الحروف أ ب ج د... إلخ. بدلاً من الأولى الثاني الثالث... إلخ.

(2) س: حقاً.

(3) س: الغظب.

(4) س، ق: تقريظ.

(5) ق: إبقاء، (أو) من إضافة المحقق.

الحادي عشر: ثم يواسيهم ويمتحنهم بالحفظ على العقب عند الزمانة بجبر الكسر والضعف، وعند الحاجة بقضائها.

الثاني عشر: ثم تعهد الصلحاء بالمصافاة، والنصحاء بالخلوة، والإلقاء بالإكرام، والخاصة يخصهم بمنزلة نفسه.

الثالث عشر: ثم إسعاد ضعفاء ذوي الرحم بالرحمة، وأقويائهم بالتعليم، وأكابرهم بالإحسان، وأرداهم بالمداراة.

الرابع عشر: ثم مقابلة الأعداء بالأذى مع التمكن، وذوي التنصل بالمغفرة، وذوي الاعتراف بالرأفة.

الخامس عشر: ثم ملاقاة ذوي الاغتيال بالمناقضة، والحساد بالمغايظة، وأهل المواثبة بالوقار.

السادس عشر: ثم لقاء أهل المشاتمة بالمحقرة، وأهل المنافسة بالمكابرة، وذوي الملادغة بالاحتراس.

السابع عشر: ثم يأمر في الشبهات بالكف، والمجهولات بالإرجاء، والواضحات بالعزيمة، والمستريبات بالبحث.

الثامن عشر: ثم تعهد الجيران بالرفق، والصاحب بالمطاوعة، والزائر بالتحفة، والصديق بالهدية والإكرام.

التاسع عشر: ثم يفرّق بين خيار الاخوان وشرارهم، ونافع الرؤساء وضارهم، ليميل إلى ما كان أعود عليه.

العشرون: ثم يتعهد المعيشة والحرفة التي يحترف بها، ليتوفر كسبه وينمو ماله ويحسن حاله وينتظم.



الفصل الثامن

نصير الدين الطوسي

تدبير الولد عند الطوسي داخل نظريته في الأخلاق وسياسة المدينة الفاضلة*

في سياسة وتدبير الأولاد

عندما يولد الطفل ينبغي اختيار اسم جميل له. فان يُطلَق عليه اسم غير موافقٍ فإنّه يبقى مكسور الخاطر منه، طيلة عمره. ويَجب بعدئذٍ اختيار مرضِعة لا تكون حمقاء أو عليلة، لأنّ العادات السيئة وأكثر العِلل تَنتقل بالعدوى من المرضِعة للولد، بواسطة الحليب:

حـذارِ!!! لا تـخـتـر لـولـدك مـربـيـةً مـعـتـلّـةً ولـئـيـمـة
فالخُلُق الذي يَدخل البدنَ مع الحليب يَستمرّ حتّى تَخرج الروح من البدن

وعندما تتمّ أيام رضاعه، يجب الإنشغال بتأديبه وتدريبه على الأخلاق الفاضلة، قبل أن يتعود على الأخلاق الفاسدة، إذْ يكون الطفل مستعداً لها، وأكثر ميلاً للأخلاق الذميمة بسبب ما في طبيعته من النقصان والحاجة. وينبغي الإقتداء بالطبيعة في تهذيب أخلاقه. أي كلما ظهرت مزيّة أكبر من غيرها، في بنية الطفل، يجب أن يُقدِم على تكميل تلك المزيّة. وأول شيء يَظهر من أثر

(*) ترجمة ومراجَعة صادق فضل الله، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، 1995.

قوة التمييزِ في الطفل، هو **الحياء**. وبناء على هذا، يجب النظر إنْ كان الحياء قد تَغلّب عليه وإن كان يَتصرف بخضوع. فإن عدم الوقاحة دليل نجابته. لأن نفسه تَحترز من القبيح، وتميل للجميل. وهذه هي علامة الاستعداد للتأدب، فإنْ كان كذلك ينبغي العناية الزائدة بتأديبه، والاهتمام بحُسْنِ تربيته، وعدم السماح بأي إهمالٍ أو غفلة.

وأول خطوة في التأديب هي في **المحافظة عليه من الاختلاط مع عشراء السوء**، فإن الجلوس واللعب معهم يُسبّب فساد طبعه. إذْ **تكون نفس الطفل خالية، وتتقبل بسرعةٍ ما عند أقرانه. وينبغي** أن يُنبّه **لمحبة الكرامة**، وخاصة الكرامات التي يتأتى إستحقاقها **بالعقل والتميز والدين**، لا تلك التي تتعلق بالمال والنسب. **وينبغي أن يُعلّمَ بعدئذٍ سُنن وشعائر الدين**، ويُرغّب بالمواظبة عليها. ويُعاقَب على الامتناع عنها. ويُمدح الأخيار أمامه، ويُذم الأشرار. ويُمدح إنْ صَدَر عنه فعل جميل. ويُوبّخ إذا صَدَرَ عنه أقل فعلٍ قبيح.

ويجب تشجيعه على الاستهانة بالأكل والشرب، واللباس الفاخر، وأنْ يُحبَّب إليه تَرفع النفس عن الحرص على المأكل والمشرب، والملذات الأخرى، وإيثارها للغير.

ويجب أن يَفهَّم أنّ الثياب الملوّنة والمزركشة تليق بالنساء، وأنّ أهل الشرفِ والنبل لا يبالون بالثياب. حتى إذا تربّى على ذلك وتكرر وأُعيد على مسمعه، يَعتاد عليه.

ويجب إبعاد الشخص الذي يتصرَّف بما هو ضد هذه المعاني عنه، وخاصةً من أترابه وأقرانه. وينبغي زجره على الأفعال والآداب السيئة، فكثيراً ما يرتكب الطفل، في بدء النمو والنشوءِ أفعالاً قبيحة. فهو في أغلب الأحيان يكذب ويَسرق، ويَحسُد وينمّ **ويُلحّ ويكون فضولياً**، ويُضِرّ ويكيد لنفسه وللآخرين. ويَتخلّص من ذلك بعد التأديب والرشدِ والتجارب. وينبغي أن لا يؤاخذ بعد ذلك على ما كان في طفولته.

ويجب عندئذٍ الإبتداءُ بتعليمه محاسن الروايات والأشعار التي تَحثّ على الآداب الشريفة، فيحفظها ليتأكد من المعاني التي يكون قد أنِس بها. فيُعلّم، أولاً، الرجز، ومن بعد ذلك، الشعر. ويجب الاحترازُ من تعليمه الأشعارَ السخيفة التي تشتمل على ذكر الغزل والعشق، وشرب الخمرِ كأشعار

امرئ القيس وأبي النواس. وينبغي أن لا يلتفت لأولئك الذين يتوهمون أن حِفظها من الظرافة، ويقولون بأنها تكسب رقة الطبع. فإنّ أمثال هذه الأشعار تُفسِد الأحداث.

ويجب مدحه وإكرامه على كل **خُلُقٍ حسنٍ يَصدر عنه، وعدم توبيخه ولومه علانية** على ما يخالف ذلك ان يكن الإقدام على القبائح واضحاً. بل ينبغي إتهامه بالإهمال حتى لا يتجاسر على هذا الفعل، فإن أُخفيتْ الزلة عنه فإنه يعاودها، وينبغي توبيخه سراً، والمبالغة في تقبيح ذلك الفعل، والتحذير من معاودته. ولكن يجب الإحتراز من تكرار التوبيخ، ومن إشهار العداء الذي يوجب الوقاحة. وإنْ حَرِص على التكرار، فإن **«الإنسان حريصٌ على ما مُنع»**. فهو يشعر بالإهانة من استماع الملامة، ويرتكب قبائح اللذات، من **وجه التجاسر**. وعلى المرء في هذه الحالة أنْ يستعمل الحيل اللطيفة.

وأول ما يفعل في تأديب قوة الشهوة، **تعلُّم أدب الطعام**، كما سنذكر لاحقاً. فيفهم أنّ الغرض من الطعام هو الصحة، وليس اللّذة. فالغذاء هو مادة الصحة والحياة، وهو بمنزلة الأدوية التي يداوي بها الجوع والعطش. وكما أنّ الدواء لا يُؤخذ لأجل اللذة والاشتهاء، فالطعام كذلك أيضاً. ويجب تحقير قيمة الطعام عنده، وتقبيح صورة الشرِه النّهم والأكول. وعدم ترغيبه بأنواع الأطعمة، بل الاكتفاء بلون طعام واحدٍ. ويضبط اشتهاؤه ليقتصر على الطعام الأدون، ولا يحرص على الطعَام الألذّ، ويعتاد من وقتٍ لآخر أكْلَ الخبزِ الناشف.

وإنْ تكن هذه الآداب حَسَنةً من الفقراء، فإنها من الأغنياء أحسن. وينبغي أن يستوفي غذاءه في العشاء، أكثر من بقية الوجبات. فإذا استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم. وإن أُعطي القليل من اللحم كان أنفع وَقْعاً له، في الحركة والتيقظ وقلة البلادة، وبعثه إلى النشاط والخفة.

أما الحلوى والفاكهة فيجب أن يمتنع عنها. فإن هذه صعبة الهضم. ويجب أن يعوَّد على أن لا يشرب الماء أثناء الطعام. وأن لا يُعطى النبيذ والشراب والمسكر إن كان لم يصل لسن الشباب، إذ يُضِر ذلك بنفسه وبدنه، ويَبعث على الغضب والتهور وسرعة الإقدام على الوقاحة والطيش.

ولا ينبغي أن يحضر مجالس الشراب، إلا أن يكون أهل المجلس أدباء

فضلاء ينتفع من مجالستهم. ويجب أن يحترز من سماع الكلام البذيء، واللهو واللعب والعبث، وأن لا يُعطى الطعام إن لم يفرغ من وظائف الأدب، وإن لم ينل من التعب كلَّ منال. **وينبغي أن يُمنع من كل فعلٍ سري فإن الباعث على الإخفاء هو** الشعور بالقبح، حتى لا يتجرَّأ على القبائح الأخرى.

ويُمنع من النوم الكثير فإنه يغلظ الذهن ويُميت الخاطر ويجلب الفتور للأعضاء. ويُمنع من أن ينام في النهار.

ويُمنع من الثياب الناعمة، وأسباب التنعم، حتى يصلب بدنه ويتعود الخشونة. ولا يتعود اللباس الخفيف في الصيف، والأوبار والنيران في الشتاء. ويُعوَّد المشيَ والحركة وركوب الخيل والرياضة ويُمنع من أضداد ذلك.

ويجب أن يَتعلم آداب الحركة والسكونِ والنهوضِ والجلوس، كما سنذكر لاحقاً. ويجب أن لا يُربِّي شعره، ولا يُزيَّن بملابس النساء، ولا يلبس خاتماً إلا وقت الحاجة، وأن يُمنع من مفاخرة الأقران بالآباء والمال والمُلك والمأكلِ والملبس **بل يتعلم التواضع** لكل الناسِ وإكرام الأقران.

ويُمنع من التطاول على الأوضعين، والتعصب، والطمع مع الأقران، وكما يُمنع من القول الزور، ومن حلف اليمين لا صادقاً ولا كاذباً. فاليمين قبيح من أيٍّ كان. فإنْ احتاج الرجال الكبار إليه، فلا يحتاج الأولاد لذلك أبداً.

ويعوّد أيضاً **الصمت**، وأن لا يتكلم إلا جواباً، وأنْ يَنشغل بالاستماع للكبار، والاجتناب من فحش القول واللعنة واللغو، والاعتياد على الكلام الحسن والجميل والطريف.

ويجب أن يُعوَّد على الحرص على خدمة نفسه ومعلمه وكل من هو أكبر منه. وأحوجُ الصبيان إلى هذا الأدب أولادُ الكبار.

ويجب أن يكون معلّمه عاقلاً، ورعاً، متضلعاً بالتدريب على الأخلاق وتخريج الأطفال، مشهوراً بعذوبة القول والوقار والهيبة والمروءة والنظافة؛ **وأنْ يكون خبيراً بأخلاق الملوك وآداب مجالستهم، والتحدُّث معهم**، والمحاورة مع كل طبقةٍ من طبقات الناس، ومحترِزاً من أخلاق الأرذال السفلة.

ويجب أن يُرافق الولدَ في الكُتّاب، الأولادُ الكبار الذين يتحلّون بالأدب الحسن والعادات الجميلة، حتى لا يضجر وكي يأخذ الآداب عنهم. فهو عندما يرى المتعلمين الآخرين يغتبط في التعلم، ويحرص على أن يباهيهم. وإن قام المعلم بضرب الولد، للتأديب والتعليم، فليحذر من الاستغاثة وطلب الشفاعة. فإنّ ذلك فِعلُ الضعفاء والعبيد. وينبغي أن يكون الضرب قليلاً، أولاً، ومؤلماً ثانياً؛ ليعتبر من ذلك، ولا يتجرّأ على التكرار.

ويجب أن يمتنع المعلّم عن تعيير الأولاد، على ما يترسّخ من قبائح أو قلة أدب. والأولى أن يُظهر العطف للأولاد، وأن يُحسن الثواب، حتى يعتاد النفع لأبناء جنسه.

وينبغي أن يُبغّض الذهبَ والفضة إليه، ويُحذّر منهما. **فإنّ آفة الذهب والفضة، هي أكبر من آفة سموم الأفاعي.**

وينبغي أن يؤذن له، في بعض الأوقات، أن يلعب لعباً جميلاً؛ فلا يكون مدعاة للتعب، والألم الشديد، ليستريح إليه من تعب التأدب، فلا يتعب ذهنه. ويتعود على إطاعة الوالدين والمعلم والنظر إليهم بعين الإجلال ويخافهم. وهذا الأدب جميل لكل الناس، وهو للفتيان أجمل. فإنّ التربية وفقاً لهذه القاعدة تؤدي لمحبة الفضائل، والاحتراز من الرذائل. ويجب أن تضبط النفس من الشهوات واللذات، وأن يَصرف الفكر عنها حتى يترقى لطلب المعالي.

وينبغي أن يتعود على أن يصرف الأيام في حُسن لطائف الأشياء، وطيب العيش، والثناء الجميل، وقلة الأعداء، وكثرة الأصدقاء من الكرام والفضلاء. ويجب أن يُفهَّم، عندما يتخطى مرحلة الطفولة أغراض الرجال، وأنّ الغرض من الثروة والضياع والعبيد والخول والخيل والفراش هو ترفيه البدن، وحفظ الصحة، ليبقى معتدل المزاج، ولا يقع في الآفات والأمراض، وليتأهب ويستعد لدار البقاء. ويجب أن يُقرَّر له **أنّ لذات البدن تكون بالخلاص من الآلام، والراحة من التعب، ليلتزم هذه القاعدة.**

وينبغي بعدئذٍ إنْ كان من أهل العلم، أن يتعلّم العلوم على التدريج الذي ذكرنا. فعلم الأخلاق، أولاً. ويبدأ بعده، بعلوم الحكمة، حتى يبرهن له عمّا كان قد أخذه بالتقليد في البداية. وعليه أن يبتهج، ويشكر الله على هذه

السعادة التي كان قد رُزقها في صغره، بدون اختيار.

والأولى النظر لطبيعة الولد، والاعتبار من أحواله بطريق **الفراسة والكياسة، لمعرفة الأهلية والاستعداد** وعلى أي علم أو صفة هو مفطور، فيشغَّل باكتساب ذلك النوع. **إذ ليس جميع الأشخاص مستعدين لأي صناعة**، وإلا اشتغل الناس بالصناعة الأشرف، وهناك سر غامض، وتدبير لطيف، في هذا التباين والتفاوت، المستودع في طبائع البشر. فإن نظام العالم، وقوام بني آدم، مناط بذلك. **﴿ذلك تقدير العزيز الحكيم﴾**.

ومَن كان مستعداً لصناعة ما، فكلما توجه لها بسرعة أكبر، تحصل ثمرتها، ويتحلّى بفنٍ ما. ولا يكون قد عَمِلَ على تضييع أيامه وتعطيل عمره.

ويجب حثّ طالب كل فنٍ على استيفاء ما يتعلق بذلك الفن من جوامع العلوم والآداب. مثل ذلك الذي يأمل تعلُّم صناعة الكتابة، عليه أن يلمّ بتجويد الخط، وتهذيب المنطق، وحفظ الرسائل والخطب، وأمثال ذلك. والأشعار والمراسلات والمحاورات، والروايات الظريفة، والنوادر المَلِحة، ومسك حساب الديوان، والعلوم الأدبية الأخرى التي تتوفر. **فلا يقنع بمعرفة البعض والإعراض عن الباقي**. فإن تقصير الطموح في اكتساب الفن هو من أشنع وأفسد الخصال.

وعندما لا تكون طبيعة الولد مُعَدّة لاكتساب صناعةٍ ما ولا يُساعد استيعابه ونشاطه، فيجب عدم تكليفه بذلك. فإن فنون الصناعة كثيرة. فيُنقل لأخرى بشرط أن يتقدم عند ازدياد الممارسة. فيلازمها ويثبت عليها. فلا ينقلب ويضطرب. وينقل من الصناعة التي لم يتعلمها إلى أخرى. وفي أثناء مزاولة كل مهنة، فإن الممارسة تحرك الحرارة الغريزية، وتكون مستلزمة لحفظ الصحةِ وطردِ الكسل والبلادة. ولحدة الذكاء وبعث النشاط. فيعتاد عليها. وليؤمَر عندما يتعلم صناعة من الصناعات، **بالتكسب والتعيش بها ليوصلها إلى الكمال**، عندما يكتسب الجَلَد. ويستعمل فضائل النظر في ضبط دقائقها، يصبح ماهراً أو قادراً على طلب المعيشة وتكفّل أمورها. ويحرم أكثر أولاد الأغنياء المغرورين بالثروة من الصناعة والآداب. فيقعون بعد تقلُّب الدهر في الفقر والمذلة فيصبحون هدفاً لشماتة وازعاج الأصدقاء والأعداء. وعندما يتكسب الولد بالصناعة، فالأولى أن يتأهل وأن ينفصل في بيت أهله. **وقد كان**

من عادة ملوك الفرس أن لا يربوا أولادهم بين الخدم والحشم. بل كانوا يرسلونهم مع الثقاة إلى الأطراف البعيدة، ليشبوا على قساوة العيش والخشونة في المأكل والمشرب والملبس ويحذروا من التجمل والتنعم. وأخبارهم مشهورة.

وفي الإسلام كان حكام الديلم يتبعون نفس هذه المعاني. ومن يحصل على تربية بخلاف هذه المعاني، يصعب عليه قبول الآداب، خاصة عندما يؤثّر السن فيه، إلا من كان عارفاً بقبح هذه السيرة، مطّلعاً على كيفية التخلص من العادة، عازماً على ذلك، مجتهداً فيه، ميالاً لمصاحبة الأخيار. وقد قيل [مرّةً]، لسقراط الحكيم: لماذا تُجالس الأحداث، أكثر، قال: إنّ للفروع الطرية واللطيفة قابلية للتقويم، ولا تُقوَّم الأغصان الغليظة والقشور الجافة التي تكون قد ذهبت طراوتها. **هذه هي سياسة الأولاد.**

أما بالنسبة **للبنات**، فعلى هذا النمط يجب استعمال ما يوافقهن ويليق بهن. ويجب أمرهُنّ **بملازمة المنزل والحجاب** والوقار والعفة والحياء والخصال الأخرى التي عددناها في باب تربية النساء. وينبغي منعهنّ من تعلّم القراءةِ والكتابةِ وكل الفنون التي لا تكون محمودة من النساء. ويجب تزويجهنّ بالكفوء، عندما يصلن لسنّ البلوغ.

وبعد أنْ فرغنا من بيان كيفية تربية الأولاد، نختم هذا الفصل بذكر الآداب التي وعدنا أثناء الحديث بشرحها وتفصيلها ليتعلّمها الأولاد ويتحلّوا بها. ويجب أن يواظِب عليها كل الرجال من مختلف الأصناف، فإنهم لا يستغنون عنها. وتخصيصُ هذا النوع بهذا الفصل ليس لأن الأطفال هم أحوج لذلك، بل لأنهم يكونون أكثر قابلية للقدرة عليها، وأقدر على المداومة عليها. والله خير الموفق والمعين.

آداب الكلام

يجب أن لا يتكلّم كثيراً، ولا يَقطع بكلامه كلامَ الغير. وعندما يروي أحد الأشخاص روايةً أو قصة يكون مطّلعاً عليها، فلا يُظهِر معرفته بها. بل يدع ذلك الشخص يتم حديثه. وينبغي أن لا يجيب إذا سُئل غيره عن شيء. وإذا سُئلت جماعة هو منها، فلا يتقدم عليهم. وإنْ تولّى شخص الجواب،

وهو قادر على أفضل من ذلك الجواب، فليصبرْ حتى يتم كلامه. وبعدئذٍ يُعطي جوابه، على أن لا يطعن فيمن تَقدم.

وينبغي أن لا يخوض في المحاورات التي تجري بين شخصين بحضوره. ولا يَسترق السمع إنْ أخفوا الحديث عنه. ولا يتدخل إنْ لم يشركوه في الحديث. ولا يتحدث بالكناية مع الأكابر، ولا يرفع الصوت، ولا يتمهَّل بل يحافظ على الإعتدال. وإن عَرَضَ في حديثه لمعنى غامض، يجهد في بيانه بالأمثلة الواضحة. ويحافظ على الإيجاز، فيما عدا ذلك.

وعليه أن لا يستعمل الألفاظ الغريبة، والكنايات الغير مستعملة. وإنْ سبقه أحد إلى الحديث، فعليه أن لا يتكلم، إن لم ينتهِ. وعلى من يطلب الكلام، أن لا يتكلم حتى يثق من وضوح الفكرة في ذهنه. وأن لا يكرر القول إلاّ إذا دعت الحاجة. وعليه أن لا يثير الاضطراب والضجر، وأن لا يتلفظ بالكلام الفاحش، ولا يشتم. وإن اضطر لقول عبارة فاحشة، فعليه أن يُكَني على سبيل التلميح إليها، ولا يشيع المزاح المستنكَر.

وعليه أن يَتحدّث في كل مجلسٍ بما يناسب ذلك المجلس، وأنْ لا يشير أثناء الحديث باليد والعين والحاجب، إلا إذا اقتضى الحديث إشارة لطيفة فيوردها ذلك الوقت، على الوجه الحسن. وعليه أن لا يتعود النقاش والنزاع مع أهل المجلس، فيما هو حق وهو باطل؛ وخاصة مع الأكابر والسفهاء. ولا يناقِش من لا يفيد النقاش معه. وعليه أن يُنصف الخصم إذا ترجّح في المناظرة. ويَحترز من مخاطبة العوام والأطفال والنساء والسكارى والمجانين، وأن يخاطِب الناس على قدر عقولهم. ويحافظ على اللطف في الحوار. ولا يقلد قبيح حركات وأفعالِ وأقوالِ أي شخصٍ، ولا يتلفظ بالألفاظ الموحشة.

وعليه أن يبتدئ بالحديث الذي هو فأل خير ممدوح، عندما يذهب لمقابلة رئيسٍ ما. وعليه أن يَتجنّب الغيبة، والنميمة، والبهتان، وقول الزور؛ فلا يُقدِم عليها، بأي حالٍ، ولا يتدخل مع مرتكبيها؛ وأن يكره الاستماع إليهم. ويجب أن يستمع أكثر مما يتكلم. وقد سُئل حكيم: لماذا تستمع، أكثر مما تتكلم؟ فقال: لأنه أُعطي أُذنَيْن ولساناً واحداً. وهذا يعني أنه عليك أن تسمع مرتَين، وتتكلم مرةً واحدة.

الفصل التاسع

الشَّهْرَزوري

خطاب الشهرزوري في قطاع الحكمة المنزلية*

في الحكمة المنزلية

فيجب أن تَعلم أنّ الإنسان لَمّا لم يَكن غذاؤه طبيعياً، بل صناعياً لا يُحصَّل إلاّ بالكدّ والتعب، والغالب على الخلق استيلاء القوى البدنية، فلو لم يكن للغذاء موضع يُحرز ويُحفظ فيه من النفوس الشريرة، لذهب بالغذاء المجتمِع بالصعوبة في الزمان الطويل؛ وذلك الموضع هو المنزل.

1 ـ سياسة المنزل:

ولما كان الرجال يحتاجون إلى الخروج من المنازل والذهاب في طلب الأقوات والأرزاق، فيُضطر إلى من يقيم في تلك المنازل لحفظ الأقوات عن السرّاق والأيدي المتعدية، وهم الإناث المحتاج إليهن في حكمة التناسل وحفظ الأغذية واصلاحها. وإذا اشتمل المنزل على الزوج والزوجة حدث بينهما الأولاد، وصار في المنزل جماعات يحتاجون إلى المعاون وهم الخدم. فإذن كان المنزل هذه الخمسة: الزوج والزوجة والأولاد والخدم والأغذية المبقية لهم بحسب الشخص كما أن الزوجة مبقية بحسب النوع. ويجب على صاحب المنزل سياسة هؤلاء الجماعة على الوجه الأصلح والنظام الأوفق كلاً

(*) عن بِلِسْنِز، صص 262ـ 273.

وأفراداً، بالترغيب والترهيب واللطف والعنف والرفق والزجر؛ فتستقيم بذلك أحوال المنزل. ونعني بالمنزل المكان الذي يجتمع فيه هؤلاء الأركان الخمسة أي شيءٍ كان من بيتٍ وخيمة وغار وظل شجرة وغير ذلك. فلننظر الآن في كل ركنٍ من أركان المنزل[*].

2 ـ المال والأقوات الحافظ للشخص:

الأول ـ المال والأقوات الحافظ للشخص: ولما كانت الآفات السماوية قد تطرأ على الأقوات، فينبغي أن يُحفظ ويذخر ويجمع في جميع الأماكن ذخراً وملاذاً للخلق وملجأً للعباد عند هلاك البعض يتغذون بالباقي بدلاً عن الغائب[1]، ويحمل من مكان. ويجب النظر في المال من ثلاثة أوجه: الدخل والحفظ والخرج.

أ ـ الدخل:

أما **الدخل** فإما أن يكون متعلقاً بالكفاية أولاً. والأول كالصناعات والتجارات، والثاني كالعطايا والمواريث واللقطة والركاز. ويجب في الإكتساب أن يحترز عن الظلم والعار والدناءة[2]. أما **الظلم** فكالتغلب والبخس في الكيل والوزن والخديعة والسرقة. وأما **العار** فكالإكتساب بالمجون والسخرية ومذلة النفس. وأما الدناءة فبالإكتساب بالصنائع الخسيسة مع التمكن من الصنائع الشريفة. والصنائع على ثلاثة أضرب:

شريفة: وهي الحاصلة من حيز النفس لا البدن، وهي على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتعلق بجوهر العقل كصحة الرأي وصواب المشورة وحُسن التدبير، وهذه صناعة الوزراء[3].

الثاني: ما يتعلق بالآداب والفضائل: كالكتابة والبلاغة والطب والنجوم والاستيفاء والمساحة، وهذه صناعة الأدباء والفضلاء.

(*) في المخطوط ب اختلافات كثيرة. لكنّ بلسنر يخطئ أحياناً في اختيار الكلمة الأفضل مع أنها تكون أو لأنها كائنة في ب. ويكتب أحياناً (Sic) مع أنه لا داعي للتشكك!

(1) ب: الثابت.

(2) ب: والزنا.

(3) في المخطوط الثالث: وهذه الصناعة للوزراء.

والثالث: ما يتعلق بالقوة والشجاعة كالفروسية والجندية وضبط الثغور ودفع الأعداء، وهذه صناعة الفروسية. وهذه الأقسام تُسمى صناعات الأحرار وأرباب المروّات.

وأما الصناعات الخسيسة فثلاثة أنواع:

الأول: ما يُنافي مصالح عموم الخلق كالاحتكار والسحر وهذه صناعة المفسدين.

والثاني: ما يُنافي فضيلة من الفضائل كالسخرية والمطربية والقمار، وهذه صناعة السفهاء.

والثالث: ما يقتضي نفرة الطبع كالحجامة والدباغة والكناسة، وهذه صناعة الأخساء.

وأما **الصنائع**[1] المتوسطة فهي الباقية، إلا أن بعضها ضرورية كالزراعة وبعضها غير ضرورية كالصباغة. ويجب على العاقل أن يحترز عن المكاسب الدنية والموجبة للنار والعار، وأن يختار أفضل الصنائع.

ب ـ حفظ المال:

وأما حفظ المال فيُلاحظ في ثلاثة شروط:

الأول: أن لا يكون في حفظه اختلال معيشة أهل المنزل.

الثاني: أن لا يكون فيه خلل من جهة الدِّين[2] والعِرْض لأنه عند القحط والجدب والاحتياج إلى ما ذخره إثم، وذلك غير لائق.

الثالث: أن لا يرتكب بذلك رذيلة كالبخل والحرص.

وينبغي أن يُحفظ بثلاث شروط:

الأول: أن يكون الخرج أقل من الدخل بيسير.

الثاني: أن لا يصرفه في شيءٍ لا يليق بالحال والوقت.

الثالث: أن يطلب الرواج والكسب اليسير، ولا يطمع في الكثير، وقد قيل السماح رباح. ويجب بحسب ما تقتضيه الحكمة المنزلية أن يكون لرب

(1) ب: صنائع.

(2) ب: البدن.

المنزل ذخيرة من المال والقوت لوقت الاحتياج والضرورة والقحط والجدب، ولنفع صديق وصالح، فإن نوائب الدهر والآفات كثيرة.

ج ـ الخرج والإنفاق:

وأما الخرج والإنفاق فيحترز فيه من أربعة أشياء:

الأول: من التقتير واللؤم؛ الثاني: الإسراف والتبذير؛ الثالث: الرياء والمباهاة[1] والمفاخرات؛ والرابع: سوء التدبير، وهو أن يقتضي في بعض المواضع الزيادة فينقص وبالعكس.

وصرف المال محصور في ثلاثة:

الأول: لله تعالى كالصدقات والزكوات؛ والثاني: ما يقتضيه السخاء كالهدايا والتحف والصلات؛ والثالث: ما يُنفق كالضرورة إما لطلب ملائم أو دفع ضار[2]. والأول[3] كإخراجات المنزل، والثاني ما يُدفع إلى الظلمة والسفهاء.

3 ـ تدبير أهل المنزل (الزوجة):

في تدبير أهل المنزل: يجب أن يكون الباعث على طلب المرأة أمرين: أحدهما حفظ المال، والثاني النسل لا الشهوة واللذة الدنية. وأن يختار المرأة العفيفة الجميلة البكر والولود ذات الحياء ورقة القلب المتوددة القصيرة اللسان المطيعة لزوجها الخدومة الحسنة الخلق، ليكون ذلك سبباً لتسلي الأحزان وجلاء الهموم. وأن تكون حرة ذات عشيرة ليحصل له مصاهرتهم[4] القوة. فإن عُدِم من هذه الخصال شيء فينبغي أن لا يُعدم العقل والعفة والحياء. وإيثار الجمال والحال يستدعي بغياً عظيماً.

أ ـ ما يجب أن يُراعى في تدبير الزوجة:

وإذا حصلت الوصلة بين الزوج والزوجة يُراعى بعد ذلك ثلاثة أشياء:

---

(1) ب: الزنا والمناهات. وقد أورد Plessner: المباهاة ومقابلها اللفظة (Sic). ولعلها المباهيات (بالجمع).

(2) ب: مضار. (3) ب: فالأول.

(4) ب: وضع بلسنر في المتن بمظاهرتهم، وبمصاهرتهم في الحاشية.

الأول: الهيبة[1]؛ والثاني: الكرامة؛ والثالث: شغل الخاطر. والهيبة[2] التي له عند المرأة تجعلها ممتثلة لأوامره ونواهيه. فيحصل بذلك ضبط المنزل.

وأما الكرامة فبأن يلزم المرأة بأمور تستدعي المحبة والشفقة، فتهتم بأمور المنزل وحُسن نظامه. وللكرامة أسباب: أن يجعل لها هيئة جميلة، وأن تكون في سترٍ وحجاب لا ينظر إليها أجنبي ولا إلى شمائلها، ولا يُسمع صوتها، وأن يشاورها في أسباب أحوال المنزل، وأن تكون مطلقة اليد في أقوات المنزل وخدمه ومهماته، وأن يُحسن إلى أقربائها. وإذا رآها[3] على الطريقة المثلى لا يختار عليها إمرأة أخرى، فإن الغيرة وقلة العقل مركوز في النساء.

وأما شغل الخاطر فينبغي أن يكون خاطر المرأة مستغرقاً بمهمات المنزل والنظر إلى مصالحه، ليتم نظام معيشة أهل المنزل. فإن الإنسان لا يصبر على التعطيل.

والفراغ من الضروريات يقتضي النظر[4] في غير الضروريات. وإذا[5] تفرغت المرأة من أسباب ترتيب الأولاد والخدم والأقوات، لا بد من اشتغالها بأمور تقتضي خلل المنزل من التفرج والنظر إلى الأجانب، فلا يبقى للزوج عندها وقع. وقد تُقْدِم[6] بعد ذلك على القبائح، وتحرّض[7] الناس إليها؛ ويلزم من ذلك فضيحة الدنيا وشقاوة الآخرة.

ب ـ ما يجب الاحتراز منه:

وينبغي في سياسات النساء أن يُحترز من ثلاثة أشياء:

الأول: أن لا يظهر محبتها، فإن فيه فساداً عظيماً، وإن ابتلي بذلك فيكتمه.

الثاني: أن لا يشاورها في الأمور الكلية ولا يوقفها علىٰ أسراره ولا على ماله، فإنه يلزمه آفات.

---

(1) في ب: الهيئة، والهيئة.
(2) في ب: الهيئة، والهيئة.
(3) ب: رأيها.
(4) ب: في النظر.
(5) ب: فإذا.
(6) ب: وتقدم.
(7) ب: بلسنر: وتحرص (دون نقطة).

الثالث: يحفظها عن سماع الملاهي والنظر إلى الأجانب واستماع حكايات الأجانب والنساء الموسومات بهذه السمة، ويمنعها من النساء اللواتي يُجالسن الرجال. وقد نُهِيَ لذلك أن يعلّم المرأة سورة يوسف، لأن سماع ذلك يوجب انحرافها عن قانون العفة. ويمنعها عن الشراب وإن قلّ، فإنه يوجب الوقاحة وهيجان الشهوة. فما على النساء أضرّ من سماع حكايات الرجال والشراب. والخصال الموجبة لميل الزوج إلى الزوجة: ملازمة العفة، وإظهار الكفاية، وكونه مهيباً، وحسن التبعّل[1]، وعدم النشوز، وقلة المعاتبة، والمجاملة.

ج ـ صفات الزوجة غير الصالحة:

وحكماء العرب نهوا عن نكاح الحنّانة والمنّانة والأنّانة وكية القفا وخضراء الدمن.

فالحنّانة: المرأة التي لها أولاد من رجل آخر.

والمنّانة: التي لا تزال تمن على زوجها.

والأنّانة: المرأة التي كان[2] لها زوج أفضل حالاً من هذا، أو كان لها من هذا الزوج حال تغيرت، فدائماً تئن وتشكو..

وكية القفا: المرأة الفاجرة تطلب غيوبة[3] الزوج ليدخل عليها الأجانب، فتكوي قفا الزوج في كل وقت.

وخضراء الدمن: المرأة التي لها جمال ولا أصل لها، كالخضرة الحسنة التي على المزابل.

والعاجز عن تدبير أحوال الناس الأولى له أن يتجرد ويتعزب، فإن في مباشرة النساء خطراً عظيماً على النفس والبدن.

في تدبير الأولاد:

وإذا وجدت الأولاد بينهما فينبغي أن يحسن أساميهم فإن الاسم الرديء

---

(1) ب : لعلها: التقبل.

(2) ب: وكان.

(3) ب: مخطوط آخر: غيوبة.

يؤدي إلى تأذيهم مدة العمر. ثم يُختار له المرضعات والحواضن الأصحاء، السليمات عن الآفات والعيوب والأخلاق الردية؛ فإن العلل تتعدى بذلك، وإذا تم الرضاع يشتغل بتأديبهم ورياضتهم وتهذيب أخلاقهم، فإن الأطفال يستعدون لتهذيب الأخلاق، لأن الأطفال في الأكثر تميل إلى الأخلاق الذميمة لغلبة القوى وظلمة النفس الناطقة وكدورتها، فلو لم يزجر عنها ويمنع من الصغر، وإلا بكثرة الاستعمال والاعتياد تصير ملكة ويعسر رجوعه بعد ذلك.

1 ـ الأخلاق:

أ ـ التربية الأخلاقية:

وأول ما ينبغي أن يبدأ به القوة التي إذا هُذّبت لزمها خيرات كثيرة، وهي الحياء. فإذا وجد ذلك دل على النجابة، فإنه يحترز عن القبائح ويميل إلى الأمور الجميلة. والحياء عِلامة التأدب والتخلق بالأخلاق الحسنة. ثم يمنع من مخالطة الأرذال[1] والمفسدين وذوي الأخلاق السيئة، فإن نفس الطفل ساذجة تقبل النقوش بسرعة؛ والمخالطة لها تأثير عظيم في اكتساب الأخلاق. ويُعلَّم على العزة والكرامة المتعلقة بالعلوم والأديان، لا التي تتعلق بالمال والجاه. ويتلقّف[2] السنن الشرعية، ووظائف العبادات النبوية. ويكثر عنده من مدح الأبرار والأخيار والعلم والعلماء، ويذم ما عداهم من الأشرار. ولا يُسامح أصلاً في شيءٍ من الأمور الردية. وكذا يستهان عنده بالمآكل والمشارب والمناكح واللباس الفاخر، فإن ذلك بالنساء أليق. وإن أقدم على شيء مما لا ينبغي يبالغ في زجره. ويؤمر بحفظ الأشعار المتعلقة بمكارم الأخلاق، لا التي فيها الغَزَل والطرب والخمر والسخف؛ ولا يلتفت إلى من زعم[3] أنه ظرافة ورقة طبع. ويحترز في توبيخه عند معاودة أمر من الأمور القبيحة عن المكاشفة لئلا يتواقح.

ب ـ الطعام:

وأول رياضة القوة الشهوانية: الطعام. فيُعلَّم أن الغرض من الطعام الحيوة[4] لا اللذة، فإن الاستكثار منها معدن الشر ومحل الأسقام. وهو بمنزلة

---

(1) ب: الأراذل.

(2) لعلها يتلقن. وضع هذه بلسنر في الحاشية.

(3) ب: يزعم.

(4) ب: الحياة.

الأدوية، فإن القليل يصلح للبدن والكثير يفسده. ويُذم الشره والحرص على الطعام، ويحقّر شهوة البطن. وليكن الغذاء معتدلاً لئلا يغلب النوم والكسل على الصبي. ولا يُعطى من الحلواء والفواكه إلا اليسير. ولا يشرب الماء في أثناء الطعام، ولا يسامح في الخمر أصلاً لإفساده النفس مع البدن. ولا يُجالس أصحاب الشراب ولا يسمع كلامهم ولا كلام المساخرة وأرباب الهزل واللهو.

ويمنع من النوم الكثير لتغليظه الذهن وتمويته الخاطر، ومن الثياب الناعمة، ومن التمتع المفرط؛ إلا ما هو ضروري ليتعود على الشدائد والرجولية. ويتعود الحركة والركوب والمشي والسكون والقعود والكلام. ولا يزين[1] شعره، ولا يلبس الخواتم المثمنة، ولا يفاخر الأقران بالمال والجاه والملابس والمآكل والمشارب، ويتواضع مع جميع الناس ويكرمهم.

ج - خصائص المعلم:

وينبغي أن يكون المعلم موصوفاً بالحِلم والعلم والوقار والعقل وتهذيب الأخلاق، **واقفاً على آداب الأكابر وسِيَر الملوك، عارفاً بمجالسة كل طبقة من الطبقات ومؤاكلة الملوك**. وأول ضرب المؤدب يكون قليلاً ومؤلماً ليعتبر بذلك. ويُحسن إلى الصبيان ويُكافيهم بالجميل. ويكون تعليمه بالرفق. ويستريح عند التعب لئلا يُعمى الخاطر. ويطيع الأبوين والمعلم والأكابر. وإذا صار شاباً يُعرَّف أن الغرض الأقصى من الأموال والعقار ترفيه البدن وحفظ الصحة، ليعتدل مزاجه ويبعد عن الأمراض والآفات.

فإن كان من أهل العلم يتعلمه بالتدريج. فالأول: علم الأخلاق، ثم الحكمة النظرية، ويقدم كل ما كان أقرب إلى الحسن. ويُراعى في ذلك ما يقتضيه طبيعة الشخص، لأنه ليس يليق الأشرف[2] بمزاج كل أحد وكل أحد خُلِق لشيءٍ بحسب ما تقتضيه الحكمة. وهذا موجب لنظام العالم. وأرباب النِعم والدول يتعلمون بعض الصنائع لتكون الحرفة عوناً عند انقلاب الحال. وحكم البنات حكم الأطفال والنساء؛ إلا أنه لا تعلّم الكتابة، ففي ذلك شرور.

---

(1) ب: يتزين.

(2) ب: في مخطوط آخر: الأشراف.

د ـ وأما الكلام فلا يكثر فيه، ولا يقطع الكلام على أحد. وإن حكى أحد حكاية وهو يعرفها فلا يظهر المعرفة، ولا يُجيب بغير الجواب. وإن سُئل جماعة عن مسألة وهو قادر على الجواب وأجاب الغير فليصبر، ويُجيب بعده بما لا طعن فيه على المتقدم. ويتواضع مع كل أحد في الكلام ولا يسرع في جواب كلام الغير إلا بعد تمام تقريره، وحتى لا يفهم المعنى بتمامه لا يشرع في الكلام. ولا يكرر الكلام، ولا يفحش في الكلام، ولا يشتم؛ فإن اضطر إلى معنى فيه فُحش فليعرّض ولا يمزح بما لا يليق، ويتكلم في كل مجلس بما يناسبه. وفي أثناء الكلام لا يشير باليد والعين والحاجب، إلا إن اقتضاه الحال. ولا يكذب، فإنه مُجانِب للإيمان. ولا يلجّ، لا سيما مع الكبراء والسفهاء. ويحذر من مخاطبة الصبيان والعوام والنساء والمجانين. ويلطف في المحاورة، ولا يُحاكي أفعال الخَلق ولا أقوالهم، ولا يغتاب الناس، ولا ينم، ولا يسعى بتهمة[1] بما يكون سبباً للشر.

آداب المشي والركوب وفي المحافل

ومع الأكابر وفي النوم

وأما المشي فينبغي أن يكون بالسكون والوقار؛ بلا تعجيل، ولا تبختر، ولا طيش. ولا يبطئ أيضاً لسلبه بالكسل والتكبر. ويُراعى الاعتدال في جميع الأحوال. ولا يلتفت في مشيته كثيراً لأنه فعل المختلين، ولا يكون رأسه بين يديه لأنه مشية أصحاب الأفكار والأحزان. وكذلك يراعي في الركوب الاعتدال. وفي القعود لا يترك أصبعه في أذنه ولا أنفه ولا فمه، ولا يبصق، ولا يمخط، ولا يمسح المخاط بكمّه ولا ذيله بحضور الأكابر. وفي المحافل يقعد في مرتبته، لا أقلّ ولا أعلى. والكبراء فمرتبتهم حيث جلسوا. وإن قعد واحد دون مرتبته فليَرْقَ إلى محله. ولا يعرّي عند الأكابر زنده ولا ساعده من الركبة[2] إلى السرة، ولا يكشف[3] بوجهٍ من الوجوه. ولا ينام عند الناس، ولا يغط في نومه؛ وإن غلب عليه النعاس بحضور الخلق يقوم أو ينفي النوم

---

(1) ب: بينهم.

(2) ب: يتباعده من الركبة.

(3) ب: لعلها ينكشف. وردت في بعض المخطوطات: يكشفه.

عنه بحديث أو فكر. وإن نام الجماعة فيلوافقهم أو يخرج عنهم. وليكن خفيفاً في المجالس.

أدب الطعام:

وأدب الطعام أن يغسل يديه، وينظف أنفه وفمه، ويقرب من المائدة، ولا يبادر سريعاً إلى الطعام، ولا يُلوّث يده وثوبه، ولا يزيد في الأكل على ثلاثة أصابع، ولا يفتح فمه كثيراً، ولا يكبّر اللقمة، ولا يبلعها سريعاً، ولا يبطئ في بلعها بل[1] يُراعي الاعتدال، ولا يلطع يده. ولا ينظر إلى ألوان الطعام، ولا يولع بالطعام الجيد، ولا يُؤثر به، ولا يترك الدسومة على أصبعه ولا يثرّي[2] الخبز والملح، ولا ينظر إلى لقمة من يأكل معه. ويأكل مما بين يديه، وما يصل إلى فمه كالعظام وغيره لا يتركه على السفرة. وإن وقع في فمه لقمة فيها عظم أخرجها خفية.

وكل ما ينفر منه من الغير لا يفعله هو ولا قطعاً، بحيث لا ينفر منه من يأكل الفضلة، ولا يقع من فمه شيء في الصحفة[3]. ويوافق الجماعة في الأكل إلى الآخر، وإذا رفعوا أيديهم رفع وإن كان جائعاً؛ إلا في بيته أو عند صديقه. ولا يخرج من حلقه وفمه أصواتاً منكرة، والذي يخرج بالخلال يرميه، والذي يخرجه باللسان يبلعه وإن كان مع جماعة فيؤخر الخلال. وإذا[4] غسل يده يبالغ في غسل أصابعه وأصولها، وكذا لشفته وفمه ولسانه. ولا يبالغ في الغرغرة، ولا يرمي ماء الفم في الطشت بل يرميه خارجاً، ولا يسبق الجماعة في الغسل، إلا إذا كان قبل الطعام.

أدب الشراب:

وأدب الشراب أن يقعد في مجلس الشراب، بحيث الأفضل الأعظم لا الأخس والأسفه. ويشتغل بالحكايات الحسنة، والأشعار المليحة المناسبة للحال، ولا يعبس وجهه، ولا ينفض[5]، ويستمع كلام الأكابر والأفاضل، ويُقبل عليهم. ولا يقعد إلى وقت السكر بل لا ينبغي أن يسكر، فإنه أضر

---

(1) ب: بل.
(2) ب: يترك.
(3) ب: الصحيفة.
(4) ب: أو إذا.
(5) ب: ينفص.

الأشياء على العقل، وإنْ يسكر الأصحاب فالأولى أن لا يقعد. ولا يشتغل بحديث السكارى، وإن عجز واحد من الشرب لا يكلف الزيادة. وإن غلب الغثيان، فليخرج على وجه لا يُشعَر به وأن يتقيأ في المجلس لا يعاوده. ولا يأخذ الرياحين والفواكه من بين أيدي الأصحاب، ولا يكثر في أكل النقل. ويُحيّي كل واحد من الحرفاء بما يليق به. وإن حضر في المجلس مليح لا ينظر إليه كثيراً، ولا يتكلم معه كثيراً. ولا يطلب من المطرب لحناً أو صوتاً يحبه. وإن غلبه النوم يباعد عن المجلس. وإن كان المجلس به الملوك وليس الناس بالحرفاء فلا يحضر، وإن كان ضرورياً يخرج سريعاً. ولا يحضر مجالس السفهاء.

وإن اختلفت هذه الأشياء باختلاف الأزمنة والأوقات والأخلاق، فلا يكاد يخفي الصواب على الفَطِن العاقل.

سياسة الخدم والعبيد:

وأما سياسة الخدم والعبيد فهم بمنزلة الأيدي، والأرجل، والجوارح، ولولاهم لتعذرت الراحات، ووُجِدَت الزحمات لكثرة التردد والتكدر والقيام والقعود والتعب وسقوط الهيبة. فليحمد الله تعالى على وجود هذه الطائفة. وهم ودائع الله، فينبغي أن يرفق بهم ويلطف. ولما كان الكلال والملال يتطرق إلى جوارحهم ودواعي الحاجات والإرادات مركوز في طباعهم، لا جَرَم يجب رعاية الإنصاف والعدالة فيهم، ويحذر الجور والتعسف عليهم لتكون السياسة الإلهية مقدمة وشكر النعمة مؤداة.

ولا يتخذهم إلا بعد المعرفة التامة، والتجربة المتكررة، والتفتيش والحدس. ويحترز من الصور المشوهة والقبيحة والمتفاوتة، لأن في الأغلب الخُلق تابع للخَلق. قال ﷺ: «اطلبوا الخير عند حسان الوجوه». وكذا من أصحاب العاهات.

وأهل الذكاء والكياسة لا يعتمد عليهم من كل وجه، لأن كثيراً ما يكون سمتهم الغدر والخديعة والمكر والحيلة. ويقدم صاحب العقل والحياء القليل على صاحب الشهامة والشجاعة، لأنها منوطة بالوقاحة وهي أصل الشر. كما أن الحياء أجود الخصال المحمودة.

ويعلم الغلام صناعة موسومة بالخير والصلاح، ولا يُنقَل من صنعةٍ إلى أخرى بل ما يميل إليها. ويقرر على الخدم أن الصحبة لهم واستخدامهم والشفقة عليهم إلى الموت، لا سبيل إلى المفارقة؛ لأنه أليق الوفاء والكرم.

والخادم ينبغي أن يكون مناصحاً، مشفقاً، محباً لسيده، ليكون ذلك سبباً لتفويض الأمور إليه وإشراكه في جميع الخيرات. وإذا كانت خدمة الخدم للمحبة والعشق صلحت جميع الأمور وانتظمت. بخلاف ما إذا كانت لرغبة أو رهبة أو ضرورة.

ولا يخلّ بمآكل الخدم ومشاربهم وملابسهم ومساكنهم، بل يقدم ذلك على جميع مهماته. وتُزاح عنهم الآفات والمكروهات، ويُعيّن لهم أوقات الراحة. ويؤدب الخدم بالآداب الحسنة اللائقة بهم، ويقوّمون بحسب الجنايات والجرائم. ولا يتخذ العفو سيرة[1]، ولا يتركه بالكلية، فإن ذلك مفسد لهم. فإن رجع بعد العفو عاقبه من غير إهمالٍ.

والعبيد بحسب الطبائع ثلاثة أصناف: الأول حر بالطبع، والثاني: عبد بالطبع، والثالث: عبد الشهوة. فالأول يُجعلون بمنزلة الأولاد فيُهذبون، والثاني بمنزلة الدواب يُستعملون والثالث بقدر الحاجة. والعرب أفصح وأدهى، لكن فيهم غلظ الطبع والجفاء وقوة الشهوة. والعجم موسومون بالعقل والأدب والسياسة والذكاء والنظافة. لكن فيهم الحرص والحيلة. والروم فيهم الوفاء والأمانة والتودد والكفاية لكن فيهم البخل واللؤم. والهند فيهم الحس والحدس والوهم، لكن فيهم العجب وخبث النية والمكر والافتعال. والترك فيهم الشجاعة وحُسن الخدمة وحُسن المنظر، لكن فيهم الغدر والقساوة وعدم الاحفاظ.

---

(1) ب: وضع بلسنر: سترة. في ب: سيرة؛ لعلها الأقرب إلى المعنى.

الفصل العاشر

الدّواني

سياسة المنزل الفاضل عند الدّواني

اللمعة الثانية : في سياسة الأقوات والأموال

لأنه صار معلوماً أن الإنسان يحتاج إلى تذخير الأقوات والأرزاق. لذلك فإن [مُقتضى] الاحتياط هو أن يُذَخِّر من الأجناس المختلفة، حتى إذا تعرَّضت بعض الأجناس للتلف؛ بقي البعض الآخر. ولضرورة المعاملات فإنه يُحتاج للدينار. فهو حافظ العدالة، والناموس الأصغر. وبناءً على عزَّة ونفاسة ورزانة الجوهر ومتانة التركيب؛ فإن القليل منه يقوِّمُ بالأجناس الكثيرة. ولهذا السبب لا يُحتاج إلى نقل الأقوات من المساكن إلى المساكن البعيدة. فلو لم يكن الدينارُ موجوداً، لاحتيج إلى تحمُّل مشقَّةِ نَقْلِ الضروريَّات إلى البلاد البعيدة.

ويكون النظر في حال المال، إما باعتبار الدخل، أو باعتبار الحفظ، أو باعتبار الخَرج. أما الدخل فهو على قسمين: الأول، ما يحصل بالأسباب التي تكون مناطة بتدبير الشخص [188]، كالصناعات. والثاني، ما لا يكون للإختيار دخل فيه، كالمواريث والهبات. وأصول المكاسب هي ثلاثة أشياء، كما قال بعض أئمة الدين: الزراعة والتجارة والصناعة. والتجارة عند الشافعي رضي الله عنه هي أفضل الثلاثة. ويقول الماوردي، وهو من أصحاب الشافعي: إنّ الزراعة هي الأفضل. وقال بعض العلماء المتأخرين: لأنه يوجد في هذا الزمن أموالٌ كثيرةٌ مُشتَبهٌ بها، ولأن الكذب هو الغالب على التجارة البعيدة عن الإحتياط، فإن الزراعة هي الأحوط. ولأن الأموال الحلال كانت

شائعة في زمن الإمام الشافعي، ولأن الأمانة والدين، كانا أكثر [منهما في أيامنا]، فقد حُكِمَ من هذه الجهة برجحان التجارة. وقد قالت الحكماء، إنه لا يجب الإعتماد على التجارة، فإن شرطها الثروة، وهي معرَّضة للزوال.

ويجب الإحتراز في ثلاثة أشياء في الكسب: الأول، الجور، كأن يجري التحايل في قلب أو تفاوت وزن شيء وكَيْله. الثاني، العار، وهو كالسخرية والهزل والإستهزاء، وكلُّ ما يؤدّي إلى المذلّة. الثالث، الدناءة، كالكناسة والدباغة، مع التمكّن من الصنعات الشريفة.

وتكون بعض الصناعات ضروريَّة؛ كالزراعة. والبعض غير ضروري، كالصياغة والرسم. وعلى الإجمال فإنّ الصناعات على ثلاثة أنواع: الشريفة والخسيسة والمتوسِّطة.

والشريفة: هي التي يكون عندها تعلُّق بالقوة النفسانية، وتلك صنعة الأحرار وأصحاب المروءة. ومعظمها على ثلاثة أنواع: [189] الأول، ما يتعلَّق بجوهر العقل؛ كصنعة الوزارة. والثاني، ما يتعلق بالأدب والفضل، كالكتابة والبلاغة والنجوم والطِّبِّ والمحاسبة والمساحة. والثالث، ما يتعلَّق بالقوة والشجاعة، كالفروسية وحماية الثغور ودَحر الأعداء.

والصِّناعات [= الصّنعات] الخسيسة على ثلاثة أنواع أيضاً:

الأول: ما يكون منافياً لمصلحة الناس العامَّة، كالإحتكار والسحر والقوادة. وهذه صفة الأشقياء.

الثاني: ما يُنافي فضيلة نفسانية، كالسخرية ومعاطاة الطرب والقمار. وهذه صنعة السفهاء.

الثالث: ما يقتضي نفور الطبع، كالحجامة والدباغة والكناسة. وهذه صنعة الأوضَعين والأخساء.

ولأنه ليس لأحكام الطبع سريان عند العقل، فإن الصنف الأخير ليس مُستقبحاً عند العقل أبداً. ويجب أن يشتغل به جماعة ما، لجهة انتظام أمر المعاش، بخلاف الصنفين الأولين، فإنهما قبيحان عند العقل. ويجب على كل من يتَّفق بصَنْعة ما، أن يطلبَ التقدُّم والكمال في تلك الصَنْعة؛ وأن لا يرضى بتدني الهمَّة. [وعليه] أن يعلم أن ليس هناك في الدنيا من زينةٍ أحسن

من سِعَةِ الرزق. وأن أفضل أسباب ذلك هو الصنعة. والتي تكون بعد اشتمالها على العدالة، أقرب إلى العِفَّة والمروءة. وأن كلَّ مالٍ يتمُّ تحصيله بالغضب والمكابَرة والعار والدناءة، ولو كان كثيراً، فإنه [190] ناقص وبدون بَرَكه، ويجب تجنبُه شرعاً وعقلاً. وأن كلَّ ما يحصل بالكسب الجميل، ولو كان قليلاً، فإنه ميمون وفيه بركة.

ويجب مراعاة الإعتدال في بذل المال وصرفه بدون إسرافٍ وتقتير ورياء ومباهاة، ويجب أن يكون أقل من الدخل. كما يجب ملاحظة أوقات الضرورة، كأيَّام القحط والنكبات والأمراض. والأولى أن تكون بعض الأموال نقوداً وأثماناً، والبعض أجناساً وأمتعةً، وبعضٌ أملاكاً وضياعاً ومواشٍ، حتى إذا وقع خللٌ ما في واحدٍ منها، يحصل التعويض من الآخر.

ومصارف المال على ثلاثة أنواع:

الأول: ما يجب بالحكم الإلهي ووضع الشريعة، كالزكاة والصدقات والنذور.

الثاني: ما يُعطى عن طريق السخاء والإيثار والإكرام، كالهدايا والمبرَّات.

الثالث: ما يجب أن يُعطى من وجه الضرورة، لجهة جلب نفع أو دفع ضرر. والأول، كالتُّحف التي تُقدَّم لجهة إنجاح المهمَّات، وقضاء المطالب أمام الملوك. والإنفاق في وجوه مآكل ومشارب وملابس أهل المنزل. والثاني، مثل بذل المال على الظلمة والسفهاء، لجهة صيانة المال والعرض.

ويجب مراعاة أربعة أشياء في النوع الأول: **الأول**، ما يُعطى بفَرط الرغبة وطيب الخاطر، فإنه يُعطى أصلاً لذلك. فلا يكون متأسفاً عليه، لا في الظاهر ولا في الباطن. إذ أن غاية السخاء، هي أن الله تعالى يُغدق من خزانة كَرَمه النعمة على أحد عبيده، ويأمره أن يصرف منها في طريقه [ولو] شيئاً حقيراً، وإن عزَّ عليه ذلك [191].

الثاني: أن يُصرف خالصاً لوجه الله، وأن لا يكون مشوباً بغَرَض آخر أصلاً حتى لا يوجب بُطلانه وإحباطه.

الثالث: أن يُخفي مُعظم ما يعطي للفقراء، فإن الحقّ تعالى يقول في

شأنهم: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفُّف﴾[1].

الرابع: أن يخفي الصدقة ما استطاع. فإن الإفشاء مظَنَّةُ الرعونة والتمنُّن، ويحتمل أن يُسبِّبَ انكسار خاطر المستحق.

وفي الحديث النبوي: صدقةُ السر تُطفئ غضبَ الحق تعالى. وفي حديثٍ آخر: أفضلُ الصَدَقَات ما يُعطَى باليد اليُمنى، ولا تَعرف به اليدُ اليسرى. ويقولُ حضرة حامي الرسالة ﷺ: عندما خلق الحقُّ تعالى الأرض أتت مضطربة ولم تستقر، ولذلك خلق الجبال فاستقرَّت الأرض بها، فتعجَّب الملائكة من هذا المعنى وسألوا: يا رب، أيُّ مخلوقٍ كان أصعب من الجبال؟ فقال: النار. وسألوه مرَّةً أخرى: ومن كان أصعب من الماء؟ فقال: الهواء. فقالوا: ومن كان أصعب من الهواء؟ فقال: الصَدَقَةُ التي يُخفيها بنو آدم، والتي تُعطيها اليدُ اليُمنى ولا تعلم بها اليد اليُسرى، فإن تأثيرها مُقدَّم على كل شيء. ولأجل ذلك فإنها تدفع البلاء المُبرم [192].

وأما في الصنف الثاني، فيجب مراعاة خمسة شروط:

الأول: التعجيل إذ لعلَّه من بعد الإنتظار، تكون لذاتها ذلك مساويةً لألم الانتظار أو أقل.

الثاني: الكتمان، فإنه يأمن من غوائل الظهور.

الثالث: أن يَعُدَّه حقيراً، وإن كان كثيراً، فإن ذلك هو طريقة أهل المروءة والهمَّة العالية.

الرابع: الإستمرار والعطاء المتواتر، فإن الإنقطاع موجب للنسيان، وهو سببُ إضاعة الإنعام السابق.

الخامس: الوضع في الموضع المناسب، حتى لا يكون كالزرع في الأرض المُجدبة، وكما قيل:

فوضعُ الندى في موضع السيف بالعُلى

مُضرٌّ كوضع السيفِ في موضع الندى[2]

---

(1) القرآن، 2: 173.

(2) ورد هذا البيت من الشعر باللغة العربية.

ويجب رعاية ثلاث أشياء في الصّنف الثالث:

الأول: الإعتدال. لكن فيما يكون لأجل دفع الضرر. والإحتياط في ذلك هو أن يميل إلى الزيادة بالقدر الذي يأمن فيه من ضرر النفس والمال والعرض. فإن الإنصاف والعدالة مفقودان في أكثر الطباع. والطمع والحرص والحسد والبغض، هي مما هو مركوز في النفوس. لذلك فإن بناء الإنفاق على قواعد عُرْفِ عامة الناس، أقربُ إلى سلامة السُّمعة من إجرائه على سيرة الخواص، ويكون ميلُ أكثر الناس إلى التبذير[1].

اللمعة الثالثة: في سياسة الأهل

يجب أن يكون الغرض الأصلي، والمقصود الكلي من التأهل، حفظ النفس من الوقوع في الفساد، وطلبَ الذُّريَّة، وحفظ المال. وليس دواعي الشهوة والأغراض الأخرى.

وأفضلُ النساء هي التي تتحلى بالعقل والتديُّن والعفَّة والفطنة والحياء ورقَّة القلب والأدب والإيثار وإرضاء الزوج والوقار. وأن لا تكون عقيماً بل ولوداً. ويمكن أن تتمّ معرفة هذا الأمر إذا كانت بكراً، من القبيلة التي لا يكون إناثها عُقامى. أما إذا كانت ثيِّباً، فهو يتم [بمعرفة] ما إذا كان قد وُلِد لها ولد. والحرَّة أفضل من العبدة، فإنها تقْدِرُ على جَلب الأتباع، والإستظهار بالأقارب، واستمالة الأعداء، والمساعدة في أمور المعاش، والإحتراز من دناءة نَسَبِ الأولاد. والبِكْرُ أولى من غير البكر، إذ أنها أقربُ إلى قبول الأدب، والإنقياد إلى الزوج. وإذا كانت مع وجود هذه الصفات مُتحلّيةً بالنَسَب والثروة والجمال، فإنها تكون في غاية الكمال. ولكنه توجد في هذه الصفات الثلاث بضعةُ أخطار. ويجب الإحتياط من هذه الجهة في ذلك. فإن النَسَبَ يُسبِّبُ العُجُبَ. ولأن النساء يتّصفنَ بنقصان العقل، فإنهنَّ يأنفن لذلك السبب من الإنقياد للزوج؛ بل قد يحدث، في وقتٍ ما، أن يعدِذْنَ الزوج بمنزلة الخادم. وهو [ممَّا] يوجبُ انتكاس الأمر، وانعكاس الحال، واختلال المآل. وتوجد نفس هذه الغائلة في المال والجمال أيضاً. والجمال مخصوصٌ

---

(1) لم يذكر الشيئين الآخرين اللذَيْن يجب رعايتهما في الصنف الثالث.

بفسادٍ آخر، إذ أن للمرأة الجميلة راغبين كُثر، والعقل الذي يمنع من القبائح [194] أقل في النساء، ولهذا السبب فإنه يؤدي إلى فسادٍ كبير جداً.

ويجب على الزوج مراعاة ثلاثة أشياء في سياسة الزوجة. كما يجب أن يحترز من ثلاثة أشياء. والأشياء الثلاثة التي يجب أن يراعيها هي:

الأول: الهيبة، فيجب أن يكون مَهِيباً في نظر الزوجة، لكي لا تتهاوَن في أوامره ونواهيه. وهذا [الأمر] من أعظم أنواع السياسات. ويكون إنتظام هذا المعنى بإظهار الفضائل وإخفاء الرذائل.

الثاني: الكرامة، وهو أن يُكْرِمَ الزوجة بالأشياء التي تُوجب المحبَّة والإلفةَ، حتى لا تُقْدِمَ على خلاف رأي الزوج خوفاً من زوال تلك الحالة. ثم حفظها بالسَّتْر والحجاب عن غير المحارم. وأن يتحاور معها بمجاملة، ويشاورها في مبادئ الأمور، على الوجه الذي لا يجعلها تطمع بالإبتعاد عن طاعته.

الثالث: أن يتَّبع مع أهلها ومُتعلِّقيها طريقَ الإكرام والإحترام، والمداراة والمواساة والإحسان. وعليه أن لا يُفضِّل عليها امرأةً أخرى بدون خللٍ فيها، وإن كانت تزيد عنها جمالاً ومالاً ونَسَباً. فإن الغيرة والحسَدَ المركوزين في طبائع النساء، مع نقصان عقولِهنَّ، [يبعثانهن] على ارتكاب القبائح والفضائح. ولم يُرخص لغير الملوك بتعدُّد الزوجات، والذين يكون قصدهم من الزواج كثرة النسل، ولا يكون للنساء حيلة معهم، فيسِرْنَ كالإماء [195]. والإحتراز أولى لهم أيضاً. فإن نسبةَ الرجل في المنزل هي كنسبة القلب في البدن، وكما أنه لا يمكن أن يصير قلب واحد منبع الحياة في بدَنين، فإنه لا يتيسَّر أيضاً لرجل [واحد] تدبير منزِلَين.

وعليه أن يُطلق يدَ الزوجة في التصرُّف في الأقوات على وجه المصلحة، وفي استعمال الخَدَم في الخدمة. وأن يُشغِل خاطرَها دائماً في تعهُّد أمور المنزل، وتكفُّل مهمات البيت والنظر في أموره. لكي لا تبعثها البطالة على القبائح، فإن النفس الإنسانية لا تتحمَّل العطالة. والفراغ من الضروريات يقتضي النظر إلى غير الضروريات، ويبعثها على الذهاب والإياب، والتعرُّض للرجال. مما يجعلها تحتقر الزوج في عينها بسبب ذلك، وتتجرَّأ بالإقدام على الفضائح، وتُظهر الطمع للراغبين بها، وتصير سبب

الفساد. ويكون الأمان من ذلك، بثلاثة أشياء يجب أن يُحترز منها:

الأول: الإفراط في محبة الزوجة، فهو يؤدي إلى سيطرتها. وسبب الإنتكاس هو أنه حينما يصير الآمِر مأموراً، والحاكم محكوماً، فإن اختلال النظام يحصل في كل حين. وإذا ما ابتُلِيَ بمحنة محبَّتها، فعليه أن يُخفيَ عنها ذلك. [أمّا] إذا غَلَبَه ذلك، فعليه أن يزيله بالعلاج الذي ورد في باب العشق.

الثاني: أن لا يشاورها في الأمور العامة. ولا يجعلها تطلَّعُ على أسراره. وأن يُخفي عنها مقدار ماله ومُدّخراته، من غير المؤونة. فإن نقصان عقولهنَّ يبعث على المفاسد. وقد ورد في التواريخ، أنه كان للحجّاج حاجبٌ كانت له علاقة خاصة قديمة به. وفي وقتٍ من الأوقات، [196] قال الحجّاج في أثناء حديث، إنه لا ينبغي [للمرء] أن يُفشي سِرَّه للنساء، فلا يمكن الإعتماد عليهن. فقال الحاجب: إن ليَ امرأةً في غايةِ المعرفة والعطف، وأنا أعتمد عليها كثيراً، وقد وثِقْتُ بأحوالها من التجارب المتكرِّرة، فجعلتها خازنة أسراري. فقال الحجّاج: إن هذا الوضع هو بخلاف الحزم. وأنا أعرفُ كيف يتَّضحُ لَكَ هذا المعنى. وأمرَ بعدَ ذلك أن يُدخَل في محفظته حتى ألف دينار، وأن يوضع عليها ختمُه. وقال للحاجب داوود: إني أهبكَ هذا الذهبَ الذي هو بختْمي، على أن تذهب إلى المنزل، ولتقل لزوجتك: إني سرقتُ هذا الذهب من خزينة الملك، وقد جلبتُه لكِ. ففعل الحاجبُ ذلك. وبعد مدَّة وهَبَهُ الحجّاج جاريَةً. وذهب بها الحاجب إلى منزله، فقالت له زوجته: يجب أن تبيع هذه الجارية لأجل خاطري. فقال الحاجب: كيف يُمكن أن أبيع هذه الجارية التي وهبني إيّاها الملك؟ فغضبت الزوجة من ذلك. وعندما انقضى الليل ذهبت إلى سرايا الحجّاج، وقالت لرئيس الحُجّاب: قل [للملك] إن امرأة فلانِ الحاجب قد وصلت وهي تطلب إذناً للدخول. وعندما سمِحَ لها بالدخول، وبعد أن مهَّدَت بالسلام وعَرَضت الخدمة قالت: إنه لسنينٍ عديدة وزوجي ربيب نعمتك ورهين حضرتك، وقد أظهر الآن خيانة في الخزانة الخاصَّة. ولم يجعلني حقُّ نعمةِ الملك أكتم ذلك. ثم أخرجت كيسَ الذهب وقالت: إن زوجي قد سرق هذا من الخزينة وهي ممهورة بالختم الملكي أيضاً. [عندها] طلب الحجّاج الحاجب، ووضع محفظة الذهب أمامه وقال: هذه هي المرأة العارفة العطوفة الممدوحة التي ذكرت [197]، ولو لم أكن

أعلم بحقيقة الأمر، لانفصل رأسك عن جسدك. فلا تكن كالأطفال والمغامرين والدواب المسحوقة.

الثالث: أن يمنع الزوجة من الملاهي، والنظر إلى الأجانب، والإستماع لقصَصِ الرجال، ومصاحبة النساء اللواتي يتَّصفن بهذه الخصال، وخصوصاً النساء العجائز اللواتي يكنّ متهمات بفساد الأفعال. وقد نُقل في الحديث أنه يجب منعُ النساء من قراءة قصَّة يوسف عليه السلام والاستماع إليها، لكي لا تؤدي إلى انحرافهنَّ عن قانون العفَّة.

ويجب على النساء أن يراعين خمس خصالٍ في حق أزواجهنَّ: الأولى، ملازمة العفة. الثانية، إظهار الكفاية. الثالثة، استهابة الزوج والمسارعة إليه بنظر الإحترام. الرابعة، الإطاعة والاحتراز من النشوز. الخامسة، المجاملة في العِشرة وترك العتاب.

يقول حضرة حامي الرسالة ﷺ: لو كان جائزاً لأحَدٍ أن يسجد لمخلوق، لأمرتُ النساء بالسجود لأزواجهن.

وقالت الحكماء: إن النساء اللائقاتُ يُشبهْنَ الأمهات في المحبَّة والإشفاق، والجواري في القناعة والخدمة، والأصدقاء في الإلفة والصداقة. أما النساء السيئات، فيُشبهن الجبَّارين في عدم الإطاعة والسطوة، والأعداء في الإستخفاف بالزوج وذمِّه، [198]، واللصوص في الطمع بماله عن طريق الخيانة. وليس هناك من علاج كالطلاق عندما يبتلي الشخص بامرأة غير لائقة. ما دام أنه لا يؤدي إلى الفَساد، كضياع الأولاد وغير ذلك من المفاسد. وإذا لم يتيسَّر، فليس هناك من علاج سوى المدراة والمواساة بالمال وغيره. وبعد كل ذلك، فإن أفضل تدبير معها هو أن يوصي بها إلى شخصٍ يمكن أن يردعها عن المفاسد ويختار سفراً بعيداً، ويجب أن يبقى مدة مديدة في ذلك السفر، حتى يأمر مُفرِّج الكروب بفَرَجٍ فيه كرامة، أو إلى أن يصله خبر ملائم من جانبها.

وقد قال الحكماء العرب: إنه يجب الإحتراز من خمس نساء: الحنَّانة، والمنَّانة، والأنّانة، وكيَّة القفا، وخضراء الدِمَن.

أما الحنَّانة، فهي المرأة التي يكون لها أولاد من زوجٍ آخر، وتعطف

عليهم بمال الزوج الحالي. والمنّانة، هي المرأة التي كانت ثرية من قبل، وتمنّ على زوجها بالمال. والأنّانة، هي المرأة التي كان لها زوجٌ آخر من قبل، وتزعمُ أنه أفضل من الزوج الحالي، فهي تئن وتشكو دائماً من حال هذا الزوج. وكيّة القفا، هي المرأة التي لا تكون مستورة بدثار العفّة، فما أن يغيب عنها زوجها، حتى يوصمَ بذكر فضائحها. وخضراء الدِمَن، هي المرأة الجميلة السيئة الأصل؛ ويشبهونها بعشب المزابل.

وقد وردت جميع هذه المعاني في حديث سيِّد المُرسلين عليه الصلاة والسلام. وعندما لا يستطيع شخص ما القيام بسياسة الزوجة فالأولى له أن يبقى أعزبَ.

اللمعة الرابعة: في سياسة الأولاد

يجب أن يُعين للولد أولاً مربية لائقة ومعتدلة المزاج. فإن كيفيّة مزاج ونفسيّة المربيّة تسري إلى المولود. ولأنه وارِدٌ في الشريعةِ الحقَّةِ أنه من الأولى تعيين الاسم في اليوم السابع، فيجب إتّباع ذلك. والحكمة من تأخير ذلك، هي أن يُعيَّن الاسمَ اللائق بعد تأمُّل الأسماء، فإذا عُيّن اسماً غير مُلائم، فإنه يبقى مُكدَّراً منه طول العمر، ومن هذه الجهة، فإن مُراعاة التَّسمية هي من حقِّ الولد على الأب.

ويجب أن ينشغل بتأديبه عندما تنتهي [فترة] الرضاعة، حتى لا يكتسب الأخلاق الذميمة. فإن القابلية عندهم هي [باتجاه] الكمال. وميل الطبيعة إلى الرذائل، مما هو مركوز في النفوس، كما بيّنا سابقاً.

ويجب أن يحافظ على الترتيب في تهذيب أخلاقه، على الوجه الذي ذُكِرَ في التأسي بالطبيعة. ولأن أول آثار قوَّة التمييز هو الحياء، كما مرَّ [معنا]، فإن غَلَبَة الحياء دليلُ النجابة والفضيلة. ولذلك يجب عندما يُشاهد هذه الخصلة فيه الإهتمام بتأديبه اهتماماً زائداً. وأوَّلُ التأديب، هو أن يمنعه كُلّيةً من الإختلاط مع الأضداد الذين يتصفون بالرذائل. فإن نفوس الصبيان بمنزلة اللوح الصافي، فهي تتقبَّلُ الصورة بسهولة. [200]. [وينبغي] بعد ذلك، أن يُعلَّم شرائع الدين وآداب السُنن، والمواظبة عليها. فيؤدب ويُزجر على الإمتناع عنها، بقدر طاقته ومقدار قوَّته، كما هو مُقرَّر في أحكام الشريعة، بأن يُؤمَر

بالصلاة في سن السابعة، ويؤدب بالضرب على تركها في سن العاشرة. وينبغي أن يُحثّ على الخيرات، بمدح الأخيار وذم الأشرار. وأن يُنفَّر من الشرور، ويُحمد إذا ما أتى بجميلٍ ما. [ويجب] أن يُخوَّف بالذم إذا ما بادر إلى قبيحٍ ما. وحتى يكون مُيسَّراً، ينبغي أن لا يُوبَّخ علانيةً. بل يُحمَل على السهو حتى لا يصير [ذلك] موجباً لجُرأته. أما إذا كان مخفياً، فيجب أن لا يهتك ستره. وإن لم ينتهِ بالتكرار، [فينبغي] أن يوبَّخ توبيخاً بليغاً في خلوته. وأن يُبالغ في تقبيح ذلك الفعل ويُخوَّف من تكراره. مع الإحتراز من تكرار التوبيخ والمكاشفة، لئلا يعتاد على الملامة، وترسخ فيه الوقاحة. فبمُقتضى: الإنسان حريصٌ على ما مُنع[1]، فإنه يحرص على التكرار. فعليه أن يستعمل الحيل الحسنة في ذلك. ويجب أن تُجعلَ لذّةُ الأكل والشرب واللباس الفاخر، مُستخفَّةً في نظره. وأن يُفَهَّم أن الثياب المُزركشة الملونة هي عادة النساء، وأنه يجب على الرجال أن يترفعوا عن ذلك. وأنَّ جَعْلَ الماء والعلف مطمحَ النظر، هو عادة البهائم. وأوّل آداب الطعام كما سيأتي، هو أن يجري إفهامه وتعليمه أن الغَرَض من الطعام [201] هو الصحّة لا اللذة، وأن الأغذية والأشربة هي بمنزلةِ الأدوية التي يُدفع بها الجوعُ والعطش. وكما أنه يجب تناول الأدوية بقدر الضرورة، ولمصلحة إبعاد المرض، فإنه يجب أيضاً أن يتناول من الأطعمة والأشربة مقدار سد الجوع وإبعاد العطش. ويجب منعه عن تعدُّد الأطعمة، وجعله يميل إلى الإقتصار على لون طعام واحد. وأن تُضبط شهيتُه حتى يمكن أن يقتصرَ على أيِّ طعام، ولا يكونَ شغوفاً باللذائذ. وأن يوضع له خبز ناشف بين الحين والآخر، ليستطيع أن يتهيَّأ بذلك لوقت الضرورة. وإذا كانت هذه الآداب حسَنَة من الفقراء، فإنها من الأغنياء أحسن. ويجب أن يستوفي غذاءه في العشاء أكثر من بقيَّةِ الوَجَبَات، حتى لا يغلب عليه الكسل والنوم في النهار. ويجب على الجميع الاحتراز من المُسْكِرات، دائماً والمبالغة في ذلك أكثر بالنسبة للأولاد. وهي بحسب العقل مضرة بنفوسهم وأبدانهم، وتبعث على الغضب والتهوُّر والوقاحة والطيش. وعندما تستحكم فيه هذه الملكات الرديئة فيجب منعه عن مجالس هذه الفئة غير النافعة. ويجب أن يُمنع عن الإستماع إلى الكلام

---

(1) ورد هذا القول باللغة العربية في النّص الأصلي.

القبيح [202]. وأن لا يُعطى طعامه إن لم يَفْرَغ من وظائف الآداب، وإن لم ينل منه التعبُ كلَّ منال.

ويجب أن يُمنع من كل عملٍ سري، حتى لا يتجرَّأ على القبائح، فإن الباعث على الإخفاء يمكن أن يكون القبح الذي يتصوَّره في ذلك الفعل. ويجب أن يُمنع من النوم في النهار، والنوم الكثير في الليل. وأن يجتنب الثياب الناعمة وأسباب التنعُّم، كلبس الكتَّان والسرداب في الصيف، والنار ولباس الصوف في الشتاء. ويجب أن يُعوَّد على الحركة والمشي، وركوب الخيل، والرياضات المناسبة. وأن يُعلَّمَ آداب القيام والجلوس والحديث كما سيأتي. وأن لا يُزيِّن له ترتيب شعره، والتزيُّن بملابس النساء. وأن لا يلبس خاتماً إلا عند الحاجة. وينبغي منعه من المفاخرة بالآباء والأسباب الدنيوية مع الأقران. وأن يمتنع عن الكذب. ويُنهى عن حلف اليمين كُلّيةً، إن صادقاً أو كاذباً. فإن اليمين قبيح من أيٍّ كان، وهو مكروه بحسب الشرع ولو كان صادقاً، إلا ما كان يتضمَّن مصلحةً دينيةً. وإذا حَدث واحتاج الرجال إلى اليمين، فليس للأولاد أي احتياج إليه. ويجب أن يعتاد على الصمت، والإقتصار على الإجابة والإستماع واعتياد الكلام الحسن أمام الكبار [203]. وأكثر من يحتاج إلى هذه الآداب هم الأولاد الكبار.

ويجب أن يكون المعلِّم وَرِعاً وعاقلاً، ومُطَّلعاً على الرياضة الأخلاقية، ومشهوراً بطهارة الذيل والوقار والهيبة والمروءة. ويجب أن يكون خبيراً بأخلاق الملوك، وآداب مجالستهم ومُؤاكلتهم، ومحاورة كل فئةٍ من فئات الناس مع أخبارها. و[ينبغي] أن يكون معه في الكُتَّاب أبناء الجنس الآخرين، وأيضاً الأولاد الكبار الذين يتحلون بالآداب الكريمة، حتى لا يَمل، وليأخذ عنهم الآداب، ويجتهد أكثر في التعلُّم بسبب مشاهدتهم. ويجب أن يُمنع من الإستغاثة والشفاعة عندما يؤدِّبه المعلم بالضرب. فإن ذلك شيمةُ المماليك والضعفاء. ويجب على المُعلِّم أن لا يُقدم على ضربه ما لم يُشاهد تقصيراً منه. وعندما يحتاج للضرب، فيجب أن يكون الضرب في البداية قليلاً ومؤلماً جداً، ليأخذ العبرة ولا يتجرَّأ على التكرار. ويجب ترغيبه بالسخاء. وأن يُجعل الحطام الدنيوي حقيراً وتافهاً في عينه [204]، فإن آفة محبة الذهب والفضة أكبر من آفة السموم والأفاعي. يقول الإمام الغزالي في تفسير الآية

الكريمة: ﴿واجنُبْني وَبَنِيَّ أن نعبُدَ الأصنام﴾[1]: إن المراد بالأصنام هو الذهب والفضَّة. ويقول إبراهيم عليه السلام في دعاءٍ [له]: اللهمَّ إبعد عني وعن أبنائي عبادةَ الذهب والفضَّةِ والتعلُّقَ بهما، فإن محبَّتهما منشأ جميع المفاسد.

وينبغي أن يُسمح لهم باللعب في أوقات عطلتهم، شرْطَ أن لا يشتمل على تعب زائد أو إرتكاب قبيح ما. وتُستخدم هذه الآداب من كل أحد، وهي من الشباب أحسن. وعندما تغلب فيه قوّة التمييز، يجب أن يُفهمَه أن الغَرَض الأساسي من الأسباب الدنيويَّة هو حفظ الصحَّة ليبقى البدَن، وتحصل النفس على الإستعداد لدار البقاء. ولذلك يجب تعليمه العلوم التي ذُكرت، إذا كان من أهل العلم. [أما] إذا كان من أهل الصناعة، فينبغي بعد أن يكون قد فَرَغ من الآداب الشرعية الواجبة، أن يشغلَه بتعلُّمها. والأولى أن ينظر في طبيعة الولد، ويَجري التفرُّس في أحواله، وعن أيِّ علم أو صناعة يكون عنده استعداد لها أكثر، وتشغيله بها. إذ بمُقتضى: كلٌّ مُيَسَّرٌ لما خلق له، ليس لكل شخصٍ استعداد لأي صناعة، بل لأن لكل واحدٍ [205] استعداداً لصناعة مخصوصة. وفي خبايا هذا السر الغامض سبب قوام العالم، وانتظام أحوال بني آدم. ولقد كان الحكماء السابقون ينظرون في طالع كل مولود، ويعطونه الصناعة التي يراها صُنَّاع النجوم لائقة به، وكانوا يُشغلونه بها. فإن كلّ من يكون مستعداً لصناعةٍ ما، يستطيع إكمالها بأقل سعي. [أمَّا] عندما يكون غير مُستعدٍ لها، فإن سعيه فيها يكون تعطيلاً للزمن وتضييعاً للعمر. وإذا لم يكن طبعُهُ مُلائماً لصناعةٍ ما، ولا تتوفر عنده الآلات والأدوات المُساعِدة، فلا ينبغي أن يُكلَّف بها، بل [ينبغي] نقله إلى صناعةٍ أخرى، بشرط أن يكون قد يئس كلياً من التشبث بها، لكي لا يتسبَّب بالإضطراب. ففي أثناء مزاولة كل فن، يعتّاد على رياضة لائقة تحرِّك الحرارة الغريزية، وتحفظ له صحته وتنفي الكسل والبلادة. وعندما يتعلم صناعةً، يجب أن يؤمَرَ بكسب المعيشة منها، ليسعى في إكمالها عندما يكتشف حلاوتها، ويتفوَّق في دقائقها. وكذلك فإنه يعتاد على التعيُّش من الكسب الجميل الذي هو شيمةُ الأحرار، ولا يعتمد على الرزق الذي يصل إليه من والديه. فإن أكثر أولاد الأغنياء المغرورين بثروة

---

(1) القرآن، 14: 35.

آبائهم، يُحرمون من تعلُّم الصناعات، ويقعون بعد تقلُّب الدهر، في معرض الضياع. وعندما يستقلّ بالإكتساب [206] والتعيُّش بالصناعة، ينبغي تأهيله أولاً، وأن يُفصل له حاصلٌ.

وقد كان من عادة ملوك الفرس أن لا يُربُّوا أولادهم بين الخَدَم والحشم. بل كانوا يبعثونهم مع الثُقاة إلى الأطراف، حتى يعتادوا على خشونة العيش. وعلى نفس هذا المنوال، كانت عادة رؤساء الديلم. وكل من يحصل على تربية على عكس هذه الطريقة، فإن إصلاحه يكون مُشكلاً، خاصةً عندما يتقدَّم بالسن، لأنه من الصعب جعلُ الخشب القاسي مستقيماً. وعندما سُئل سقراط الحكيم: لماذا تُجالس الأحداث أكثر؟ أجاب بنفس الجواب.

وفي تربية البنات، يجب ترغيبهنَّ بما يكون لائقاً بهنَّ من ملازمة المنزل. والمبالغة في الحجاب والعفَّة والحياء والخصال [المطلوبة] في النساء والتي مرَّ بيانها. وأن يتعلَّمنَ الصناعات اللائقة. ويجب منعهنَّ كلّيةً من القراءة والكتابة. ويجب التعجيل بتزويجهنَّ بالكفؤ عندما يصلن إلى سن الزواج. هذا هو سبيل تربية الأولاد. ولأننا وعدنا في أثناء هذه المباحث بشرح بعض الآداب، فمن الضروري إنجاز ذلك. وهذه الآداب وإن لم تكن مخصوصة بالأولاد، فإنها قد ذُكرت في هذا الباب. إذ أن الوثوق بقابليتهم هو أكثر.

اللمعة السادسة: في سياسة الخدم

يكون الخَدَم بحكم العقل، بمنزلة يد ورجل الشخص وجوارحه الأخرى. فإنهم يُقدمون على الأعمال التي لو أنهم لم يكونوا موجودين، لوجب على الشخص أن يتوجَّه إليها بنفسه، ولا بُدَّ أن يَستعمل عضواً من أعضائه فيها. ولو لم تكن هذه الطائفة موجودةً لانقطعت أسبابُ الراحة، ولم يُستطع الإقدام على أيِّ صناعةٍ وفضيلة، بسبب التحركات والمجيء والذهاب المتواليين. مع ما يُسبِّبه ذلك من سقوط الوقار والمهابة، وأنواع التعب والمشقَّة التي تعود على الإنسان. ولذلك يجب أن يكون معلوماً أنهم من الودائع الإلهيَّة. وأن يَعَدَّ [الإنسان] أن من الواجب الشكر على وجودهم، فيسلك معهم سبيلَ الرفق والمُداراة. ولا يأمرهم بالعمل الزائد عن حدِّ الاعتدال. وأن يُعين لم أوقاتاً للراحة، فإنه يكون لهم أيضاً في كل حين [217]

مللٌ وكللٌ وضعف. ويجب ملاحظة دواعي الطبيعة المركوزة في جِبِلَّتِهم، وأن هناك اشتراكاً في جوهر الفطرة بينه وبينهم.

والشكرُ هو أن الله الحق تعالى أَمَرَه بوجوب حفظهم، فيجب أن لا يجور عليهم. وكما قال حضرة مُتمِّم مكارمِ الأخلاق عليه الصلاة والتحيَّةُ من الملك الخلاّق: يجب أن يساويهم بنفسه في المأكل والملبس.

وعندما يقبل شخصاً لخدمته يجب عليه أولاً، أن يُمعن النظر في ملاحظة حاله. وإذا لم تتيسَّر التجربة في هذا الباب، فعليه أن يستعين بالفِراسة والحدْس. وأن لا يختار أصحاب الأشكال الدميمة والخلقة المشوَّهة، فإن الخُلُق يتبع الخَلْقَ في أغلب الأحيان، وخلاف ذلك نادر. وقد قال حكماء الفرس: إن أجمل شيءٍ في القبيح وجهه. وفي الحديث النبوي: اطلبوا الحوائج عند حِسَان الوجوه[1]. وقال: إنه عندما يُرسلُ رسولٌ إلى مكانٍ ما، يجب أن يكون جميل الاسم حَسَن الشكل، فإنَّ حُسنَ الشَّكل هو أولاً، نِعمةٌ تصِل من الشخص. وفي حديثٍ آخر: إن جميع الأنبياء كانوا جميلي الصورة حَسَني الصوت.

ويجب أن يتجنَّب الأعِلاَّء، كالأعور والأعرج والأقرع والأبرص ونظائرهم. وعليه عندما يُشاهد كياسةً من خادم ما، أن يكون مُحتاطاً منه، فإن المكر والحيلة يكونان في أكثر الحالات من هذه الخصلة. والحياءُ الكثير مع العقل القليل في هذا الباب، أفضل من العقل الكثير مع الوقاحة. فالحياء هو أفضل الخصال. ويجب تشغيل الخادم في العمل الذي يُشاهد أثر قابليته فيه، وتكون أدواته مساعدة له، وملائماً لطبعه، فإن لكل شخصٍ قابليةً لعملٍ ما. وكما أنه لا يحصل على الحراثة من الفرس، ولا يَحتَمِل الكَر والفر من الثور، فإنه لا يستطيع أن يتوقَّع من أي شخصٍ إلا ما يكون في قابليته. وعندما يُنكرُ على الخادم عملاً، يجب أن لا يُعزلَ لأقل خللٍ في ذلك العمل. فإنه فعل المُتهتِّكين وقصار النظر. ولا بد أنِ يوجد البديلَ بعد عزله، وهو لا يستطيع أن يعرف إذا ما كان البديل أفضل منه أو أسوأ، ويجب أن يكون قد أدخل في قلب الخَدَم أن لا يحسِبوا حساب مفارقته بأي وجهٍ. ليكون أقرب إلى

(1) ورد هذا الحديث النبوي باللغة العربية في النص الفارسي.

المروءَة، وأليق بالكَرَم والوفاء. وليوجب أيضاً مزيدَ رغبتهم بالمحبة والشفقة اللتين تُقدَّم إليهم. وليتصوَّر [الخادم] من اختلاطه الدائم مع المخدوم، أنه يعدُّه شريكاً في ماله وأسبابه. وليعلمَ أن في نعمته ومِكْنَتِهِ [219] نعمةً ومِكنَةً له أيضاً. فعندما يعلم أن علاقتهما ليست مستحكمة، فإن خدمته تكون قابلة للزوال لأقل سبب، ويَعدُّها عاريةً، فلا يُحافظ على شرائط الأمانة والكفاية، بل يجمع الذخائر ليوم صرفه. والأصل في الخدمة هو أن تكون المحبَّةُ هي الباعث عليها، ليعشق الخادم الخدمة بالضرورة، ولا يكون كأجير. ثم ليكون الباعث عليها بعد ذلك، الرجاء لا الخوف. حتى أنه عندما لا يخدم خدمة المحبين، فإنه يخدم خدمة الأُجراء لا المظلومين. فكلَّما يُخوَّف الشخص على عملٍ ما، فإنه لا يقتنع داخلياً بذلك العمل أبداً ويُقْدِمُ عليه بقدر دفع الضَّرر.

ويجب أن يُقدِّم مصالحَ الخدَم على مصالحِه، ويجعلهم ينشطون بنوعٍ خاص في الأعمال المُتعلِّقةِ بهم بدافع النشاط لا من جهة الكره والملل. ويجب أن يُراعي في إصلاح حالهم عدَّة مراتب. ويرغِّبهم بلطف، ويجعلهم يخافون من القهر. وإذا عاد واحدٌ منهم إلى المعصية بعد التوبة، فيجب أن يؤدِّبَه بالعقوبات المناسبة، ولا يجب أن ييأسَ منه بمُجرَّد هذه الهفوة. أما إذا علم بتكرار التجارب أنه غيرُ قابل للإصلاح، فيجب أن يُسرع بطرده، حتى لا يُفسد الخدَم الآخرين بالجدل معه.

والعبدُ أولى بالخدمة من الحر، فإن العبدَ أكثر ميلاً للإنقياد إلى السيِّد وإطاعته والتأدُّب بأخلاقه. وهو أقلُّ تصوُّراً للإنقطاع عن الخدمة.

وينبغي أن يُعيِّن لخدمته من طبقات الخدَم والعبيد [220] من هو أكثر عقلاً وبياناً وحياءً وجَلادة. وأن يختار للتجارة من هو أكثَر عفةً وكفايةً وكسباً. وللبناء من هو أقوى وأكثر صبراً على الأعمال الشَّاقة، وللحراسة من هو أكثر يقظةً وأعلى صوتاً.

والعبيد على ثلاثة أصناف: الأول، الحر بالطبع. والثاني، العبد بالطبع. والثالث، عبد الشهوة. وتجب للأول، تربية من هو بمنزلة الأولاد. وللثاني، من هو بمنزلة الدواب والمواشي. وللثالث، تربية يجب أن يُحافظ فيها على مشتهياته بقدر الضرورة، ويؤمر بالأعمال على حساب المصلحة.

ويمتاز العرب من بين أصناف الأمم بالبيان والفصاحة والدهاء. ولكنهم

يمتازون [أيضاً] بجفاء الطبع وقوَّة الشهوة.

ويُعرف الأحباش، بالوفاء وثبات القدم. ولكنهم يتصفون بالتكبر وعدم تحمُّل الهوان.

ويمتاز الفرسُ[1]، بالعقل والسياسة واللطافة والكياسة. ويمتازون [كذلك] بالحيلة والحرص والنفاق.

ويتَّصفُ الرومُ، بالوفاء والأمانة والكفاءة. ولكنهم ملومون بالبخل واللؤم.

ويتَّصف الهنود، بقوة الحدس والتخيل والحسيَّة والخفَّة. ولكنهم مذمومون بسبب العُجبِ والحقد والمكر.

ويتَّصفُ الترك، بالشجاعة وجودة الخدمة وحُسن المنظر. ولكنهم يشتهرون بالغدر والفساد والقساوة وعدم المحافظة.

---

(1) وردت في النص: العجم.

الفصل الحادي عشر

الشيرازي

نظرية صدر الدين الشيرازي في الفلسفة السياسية*

فصل

في إثبات أن النَّبيﷺ لا بُدَّ وأن يدخل في الوجود، وأن يُعتقد به. ويؤمن بأن الله هو الذي أرسله ليظهر دينه، وليَعلِّم الناسَ طريقة الحقّ، ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم هو صراط الله العزيز الحميد.

وذلك، أن الإنسان **مدني بالطبع** لا ينتظم حياته إلا بتمدُّن واجتماع وتعاون، لأنَّ نوعه لم ينحصر في شخص، ولا يمكن وجوده بالانفراد، فافترقت الأعداد، واختلفت الأحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد، فاضطَّروا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانون مطبوع مرجوع إليه بين كافة الخلق، **يحكمون به بالعدل، وإلا تغالبوا وفسد الجميع** واختل النظام، لما جُبِلَ عليه كل أحد من أن يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع.

ولا بدّ من **شارع يعيّن** لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا. ويَسنَّ لهم طريقاً يَصِلون به إلى الله، ويذكِّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربِّهم،

(*) هذا هو، على حدّ ما نعرف، الاهتمام الأول (زمانياً، تاريخياً) في الشيرازي، بالعربية، من حيث فلسفته العملية. را: «المبدأ والمُعاد»، (نشرة سَيّد جلال الدين اشتياني، طهران، 1542)، صص 488ـ 502 لم نتدخّل في التحقيق.

وينذرهم بيوم ينادون فيه من مكانٍ قريب، وتنشقّ الأرض عنهم سراعاً، ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم **ولا بدَّ أن يكون إنساناً**، لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان وتصرُّفه فيهم على هذا الوجه فيهم، ممتنع ودرجة باقي الحيوانات أنزل من هذا.

ولا بُدَّ من تخصُّصه **بآيات من الله دالَّة** على أن شريعته من عند ربِّه العالم القادر الغافر المنتقم، ليخضع له النوع ويوجب لمن وقف لها أن يقرَّ بنبوَّته **وهي المعجزة**.

وكما لا بدَّ في **العناية الإلهيَّة** لنظام العالم من المطر مثلاً والعناية لم يقتصر عن إرسال السَّماء مدراراً، فنظام العالم لا يستغني عن من يعرِّفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة.

فانظر إلى لطفه ورحمته كيف جمع لخلقه بإيجاده ذلك الشخص وبيَّن النفع العاجل في الدنيا والآجل في العقبى، وكيف خلق هذا لأجل النظام؟

نعم من لم **يهمل إنبات الشعر على الحاجبين**، وتعقير الأخمصين في القدمين، كيف يهمل وجود رحمة للعالمين وسايق للعباد إلى رحمته ورضوانه في النشأتين.

فهذا هو **خليفة الله في أرضه**، وستعلم معنى كونه خليفة الله في الأرض.

فهذا **النبيُّ** يجب أن يفرض على الناس في **شرعة العبادات**. منها: **وجوديَّة** يخصَّهم نفعها، كالأذكار والصَّلوات، فيحرِّكهم بالشوق إلى الله تعالى، أو نافعة لهم ولغيرهم كالقرابين والزكوات والصدقات. **وعدمية** يخصُّهم أيضاً ويزكّيهم، كالصوم. **ومتعدّية أيضاً** كالكفّ عن إيلام النوع والجنس، ويسن لهم أسفاراً يزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضاء ربهم ويتذكرون يوماً **﴿من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾** [القرآن الكريم، 36: 51] فيزورون الهياكل الإلهيَّة ومساكن الأنبياء ونحوها. ويشرع لهم عبادات يجتمعون عليها، **كالجمعة**، فيكسبون مع المثوبة الإئتلاف والمصادفات والتودُّد، وتكرّر عليهم العبادات للتحكيم، وإلا فينسون فيهملون. فكما أن للجميع خليفة واسطة من قبل الله، فلا بدَّ أن يكون للاجتماعات الجزئية

وسايط من ولاة وحكّام من قبل هذه الخليفة؛ **وهم الأئمة والعلماء.**

وكما أن **الملك واسطة بين الله وبين النبي**ﷺ، والنبيّ واسطة بين الأولياء الحكماء من أُمّته وهم **الأئمة** عليهم السلام، فهم أيضاً وسايط بين النّبي وبين العلماء، **والعلماء وسايط بين الأئمة والعوام.**

فالعالِم قريب من **الولي**، والولي قريب من **النبي**، والنبي من **الملك**، والملك من الله تعالى. ويتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتاً لا تحصى.

فصل: في بيان السياسات والرياسات المدنية، وما يلحق بها من أسرار الشريعة بوجه تمثيلي

لا شك أن الإنسان لم يمكن أن ينال **الكمال** الذي لأجله خلقت إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه، فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي **بلوغه إلى كماله.**

ولهذا كثرت الاجتماعات الإنسانيّة، فمنها **الكاملة**، ومنها الغير الكاملة.

فالأولى ثلاث: **عظمى** كاجتماعات أفراد الإنسان كلها في المعمورة من الأرض، **ووسطى** كاجتماع أمّة في جزءٍ من المعمورة. **وصغرى** كاجتماع أهل مدينة في جزء من أمّة.

والثانية: كاجتماع أهل القرية وأهل المحلّة والسكّة والبيت، إلا أن القرية للمدينة كالخادم والمحلّة لها كالجزء والسُّكة جزء المحلّة والبيت جزء السّكة، والجمع من أهل المداين والمساكن للأمم أجزاء **لأهل المعمورة.**

فالخيرَ الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال **بالمدينة الفاضلة** والأمّة الفاضلة التي يتعاون مدنها كلّها على ما ينال بها الغاية الحقيقيّة، والخير الحقيقي دون **المدينة الناقصة، والأمة الجاهلية** التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور.

فالمدينة **الفاضلة** تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلُّها على تتميم حياة الحيوان. وفيها **عضو واحد رئيس** هو القلب، وأعضاء تقرب

مراتبها من ذلك الرئيس؛ إذ لكل واحد منها جعلت فيه قوة **يفعل بها** فعله اقتفاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس.

وأعضاء أُخر فيها قوى بالطبع، يفعل أفعالها على حسب أغراض هذه القوى التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، وهذه في المرتبة الثانية.

وأعضاء أُخر يفعل على حسب الأغراض، هذه التي في المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أعضاء الخادمة **لا رياسة ولا ترأس [تَرَؤس] فيها أصلاً**.

كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفِطَر، والطبائع متفاضلة الهيئات بحسب عناية الله على عباده. ووقع ظلال من نور صفاته العليا وأسمائه الحسنى على خَلْقِه وبلاده، كوقوع ظلال من صفات النفس الناطقة وأخلاقها على خلايق البدن، وبلادها من القوى والأعضاء، **ففيها إنسان واحد هو رئيس مطاع**، وآخرون يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتفى به ما هو مقصود ذلك الرئيس. **وهؤلاء** ـ هم أولو المراتب الأول. ودون **هؤلاء الذين يَخْدُمون ولا يُخدَمون، وهم الأسفلون** في أدنى المراتب؛ غير أن أعضاء البدن طبيعيَّة والهيئات التي يفعل بها أفاعيلها طبيعيَّة، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين إلا أن الأخلاق والملكات يفعلون بها أفعالهم المدنيَّة إراديَّة.

وكما أن في أعضاء البدن ما هو الرئيس المطلق له من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها تحت رياسة الأول، فهي تروس وترأس، فكذا **رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة** فيما تخصُّه. وله من كل ما شارك فيه غيره أفضلها ودونه قوم مرؤوسون ويروسون آخرين.

ومن نظر حق النظر، رأى كل جملة طبيعيَّة حالها في الاجتماع والترتيب حال البنية الإنسانية والمدينة الفاضلة، فوجد لها رئيساً حاله من ساير الأجزاء هذه الحال، بل كل اجتماع طبيعي فهيئة ظل وشبه لهيئة العالم الإلهيّ والوحدة **الاجتماعية العالميَّة**، فإن السبب الأول نسبته إلى ساير الموجودات كنسبة رئيس تلك المدينة الفاضلة إلى ساير أجزائها، فإن العقول البريئة عن النقايص الماديّة مراتبها تقرُب من الأول، ودونها النفوس السَّماويَّة والسَّماوات، ودونها الطبايع الهيولانيَّة وأجسامها الطبيعية، وكل هذه تحذو حذو السبب الأول

وتقتفيه، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته، إلا أنها تقتفي الغرض الأول بمراتب بعضها أشرف، فيقتفي ذلك الغرض بلا توسُّط، وبعضها أخسّ، يقتفي غرض ما فوقه، وهكذا الحال إلى أن ينتهيَ إلى آخر المراتب.

فكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها كلّها ينبغي أن يُحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيَّ إنسانٍ اتَّفق، لأن الرياسة لا تكون إلا لمن يكون بالفطرة والطبع مُعدّاً لها، وتكون حاصلة له بالهيئة والملكة الإراديّة صنعة الرياسة، وكلُّ صناعةٍ ليس يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنايع صنايع يخدم بها في المدينة، **وأكثر الفطر هي فطرة الخدمة**. وفي الصنايع صنايع يرأس بها، ويستخدم بها صنايع أخرى، وكما أن الرئيس الأول في كل جمعيَّة طبيعيَّة لا يمكن أن يرأسها شيء من ذلك؛ مثل رئيس الأعضاء الذين لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيساً عليه.

فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن أن يرأسها صناعة أخرى أصلاً، بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها يؤمُّ الصناعات كلَّها، وإيّاه يقصد بجميع الأفعال المدينة الفاضلة.

فصل

في **الصفات** التي ينبغي أن يكون عليها الرئيس الأول بحسب كماله الأول. ويكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكملت نفسه، وصارت عقلاً بالفعل. وقد استكملت قوته المتخيِّلة بالطبع غاية الكمال، وكذا قوَّته الحسَّاسة والمحرِّكة في غاية الكمال كلُّها بنوع فعلٍ لا بانفعال محض على الوجه الذي أومأنا إليه.

فبقوَّته الحسَّاسة والمحرِّكة يباشر السلطنة، ويجري الأحكام الإلهيّة، ويحارب أعداء الله. ويذبُّ عن المدينة الفاضلة، ويقاتل المشركين والفاسقين من أهل المدينة الجاهليَّة والظالمة والفاسقة. ليفيؤا إلى أمر الله.

وبقوته المتخيّلة معدّاً بالطبع ليقبل إما في اليقظة، أو في وقت النَّوم، عن العقل الفعَّال. أما الجزئيات بأنفسها. وأما الكلّيات يحاكيها. وبقوته العاقلة

يكون بحيث قد استكمل عقله المنفعل بالمعقولات حتى لا يكون بقي عليه منها شيء وصار عقلاً بالفعل.

فأيُّ إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلِّها وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له عقل بالفعل، فيصير عقلاً مستفاداً متوسِّطاً بين العقل المنفعل والعقل الفعَّال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعَّال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والمستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعَّال، والقوَّة الناطقة التي هي هيئة طبيعيَّة يكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل.

وقد علمت منَّا سابقاً جلية الحال في اتحاد النفس بالعقل الفعَّال بعد كونها صورة طبيعية للبدن المستحيل القابل للفساد والزوال، وقد علمت أيضاً كون العقل الفعَّال مع وحدته الشخصيّة المستحيل صدقها على الكثرة فكيف كان فاعلاً للنفوس متقدِّماً عليها وغاية متأخِّرة عنها وثمرة مترتِّبة عليها.

فعليك تذكُّر ذلك، فإنه مقصد عال ومطلب غال، فإذا جعلت الهيئة الطبيعيَّة مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة للمستفاد، والمستفاد مادة للعقل الفعَّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعَّال.

وهذا إذا حصل للجزء النظري من قوته الناطقة يسمَّى هذا الإنسان حكيماً وفيلسوفاً.

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوَّته الناطقة، وهما النظريّة والعمليّة، وفي قوته المتخيِّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عزَّ وجل يوحي إليه بتوسط **الملك الذي هو العقل الفعَّال**، فيكون بما يفيض عن الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعَّال، ولفيضه العقل الفعَّال إلى عقله يفيضه منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ووليّاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيِّلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبراً بما كان وبما هو الآن من الجزئيّات موجوداً.

وهذا الإنسان هو في **أكمل مراتب الإنسانيَّة** وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه **كالمتحدة بالعقل الفعَّال** على الوجه الذي قلنا.

وهذا الإنسان يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرايط الرئيس.

فصل في الكمالات الثانوية

ثم أن يكون له مع ذلك **قدرة بلسانه على جودة التخيُّل بالقول لكلِّ ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد والهداية** الى السعادة وإلى الأعمال التي يبلغ بها السعادة، وأن يكون له مع ذلك **جودة ثبات ببدنه** لمباشرة أعمال الحرب.

فهذا هو **الرئيس الأول للمدينة الفاضلة** والأمّة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها.

ولا يمكن أن يصير إلى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع **اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها**:

1 ـ أحدها، أن يكون تامَّ **الأعضاء قوياً** مواتياً أعضاءه على الأعمال التي شأنها أن يكون بها.

2 ـ ثم أن يكون **جيِّد الفهم والتصوّر** لكل ما يسمعه ويُقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الأمر عليه في نفسه.

3 ـ ثم أن يكون جيِّد **الحفظ لما يفهمه ويحسُّه** لا يكاد ينساه.

4 ـ ثم أن يكون **حسن العبارة** يواتيه لسانه على إبانة كلِّ ما يضمره إبانة تامَّة.

5 ـ ثم أن يكون **محبّاً للعلم والحكمة**، لا يؤلمه التأمل في المعقول، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منها.

6 ـ ثم أن يكون بالطبع **غير شره على الشهوات** متجنِّباً بالطبع للعب ومُبغضاً للّذات الكاينة الفاسدة.

7 ـ ثم أن يكون **كبير النفس محبّاً للكرامة** يكبر نفسه بالطبع على كلِّ ما يشين ويضيع من الأمور، ويسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

8 ـ ثم أن يكون **الدِّرهم والدينار** وساير أعراض الدنيا هيِّنة عنده.

9 ـ ثم أن يكون بالطبع **محبّاً للعدل وأهله**، ومبغضاً للجور والظلم وأهله، يعطي النصف من أهله، ومن غيره، ويحثُّ عليه، ويؤتي لمن حل به الجور، مواتياً لكل ما يراه حسناً جميلاً، عدلاً غير صعب انقياد ولا

جموح ولا لجوج إذا دعا الى العدل وصعب الانقياد إذا دعا الى الجور أو القبيح بوجه.

10 ـ ثم أن يكون **قوي العزيمة** على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جوراً عليه ومقدماً **غير خايف** ولا ضعيف النفس.

فهذا لوازم خصايصه الثلاث التي ذكرناها سابقاً، واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر.

فلهذا لا يوجد من فطر هذه الفطرة **إلا الواحد بعد الواحد**، كما قاله الشيخ أبو علي. «جلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعة **لكل وارد**، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد».

فصل: فيه إشارة جميلة إلى أسرار الشريعة وحكمة التكاليف

تمهيد

حقيقة الإنسان كما أومأنا إليها حقيقة جمعيَّة، وحدتها كوحدة العالم وحدة تأليفيَّة ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التجرُّد والتجسُّم والصفاء والكدر والنور والظلمة.

وكما أن جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والخسَّة. إلا أن لها ثلاثة أجناس في كل جنس طبقات لا يُحصي عددها إلا الله:

والأول: عالم العقل، وله مراتب كثيرة.

والثاني: عالم المثال والخيال المنفصل على مراتب متفاوتة أقصاها يصاقب أدنى عالم العقول (يعاقب، خ، ل).

والثالث: عالم الجرم على طبقاتها من أعلى الأفلاك إلى أدنى الأرضين والجرم الأعلى في اللطافة بحيث يشابه به أدنى عالم المثال، والجميع شخص واحد مظهر لجميع أسماء الله تعالى التي هي على كثرتها عين الوجود الحق تبارك وتعالى.

ثمَّ كلُّ مرتبة من مراتب العالم كموضوع ومادة للمرتبة التي هي أعلى منها، وتلك بعينها صورة متقوِّمة وفاعل وغاية لمرتبة هي تحتها، وهكذا في

النزول إلى مادة الكل التي هي الهيولى، ولها غاية الخسّة. وفي الصعود الى صورة الصور وفاعلها وغاية الغايات الإمكانيّة وهو عقل الكل وسيِّد الممكنات والعبد الأعلى والممكن الأشرف **والحقيقة المحمديّة** «صلى الله عليه وآله» على لسان التصوُّف وهو الأول في البغية والتعقُّل، والآخر في الدرك والعمل، إلا أن ها هنا **التعقُّل عين الوجود، والوجود عين التعقُّل**، فكذلك جملة الإنسان منتظمة من جميع هذه المراتب والحقايق يوجد فيه حقيقة كل العوالم، فهو قابل في ذاته لجميع النشئات العقلية والنفسية مستجمع لجميع العوالم الغيبية والحسِّية.

وكما أن مجموع العالم الذي يُقال له الإنسان الكبير مظهر الأسماء الإلهيّة تفصيلاً فالإنسان الكامل مظهرها إجمالاً، فهو مظهر لأسماء الله. وكما أن طبقات العالم كلُّها، بحيث يجمع في رباط ويتصل بعضها ببعض، كسلسلةٍ واحدة يتحرّك أولها بتحرّك آخرها، بأن يتنازل الآثار ويتصاعد الهيئات من **العالي الى السافل ومن السافل إلى العالي**، ولكن لا على وجهٍ ينافي قواعدهم من لزوم التفات من العالي للسافل، أو تأثير من السافل في العالي، بل على وجهٍ آخر يعرفه الراسخون في العلم والعرفان.

كذلك هيئة النفس والبدن يتصاعد ويتنازل من موطن أحدهما إلى موطن الآخر، فكلٍ منهما ينفعل عن صاحبه، سواء كانت تلك الهيئات علميَّة أو عمليَّة، فكلُّ صفة بدنيَّة فعليَّة أو إدراكية صعدت إلى عالم النفس، صارت عقليَّة، وكل ملكة نفسانيَّة فعليَّة أو إدراكيَّة نزلت الى عالم البدن، صارت حسيّة. واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه، وبصفة الخوف كيف يوجب نزولها فيه اصفراره، وكذا الفكر في المعارف والحقايق وسماع آية من الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف أشعاره واضطراب جوارحه.

وانظر كيف ترتفع صورة المحسوسات التي صادفها البدن وأدركتها القوى البدنيَّة إلى عالم العقل الإنساني وكان محسوساً مشاهداً بالحواس في عالم الجرم، فصار معقولاً غايباً عن الأبصار مدركاً بالبصيرة والاعتبار.

وهكذا فافعل ذلك مقياساً في جميع ما وردت به الشرايع الحقَّة، فاحكم أولاً إيمانك محملاً في حقيقة كل مأمور به، أو منهي عنه فيها بما يرجع إلى

تقوية الجنبة العالية منك وحفظ جانب الله وإعلاء كلمة الحق ورفض الباطل والإعراض عن الجنبة السافلة ومحاربة أعداء الله واتباع الشيطان داخلاً وخارجاً بالجهادين، الأكبر والأصغر.

فصل: فيه إشارة تفصيلية إلى منافع بعض الأعمال المقرّبة إلى الله

تنبيه:

خشوع الجوارح وخضوع البدن بعد تلطيفه وتنزيهه وتطهيره مع ذكر الله تعالى باللسان وتحميده وتمجيده والإعراض عن الأغراض الحسيَّة، والامتناع عنها بكفِّ الحواسِّ وذكر أحوال الملكوت والجبروت والتشبُّه بها وبالمقرَّبين من عباد الله المخلصين، **يوجب عروج القلب والروح إلى الحضرة القدسيَّة،** والإقبال على الحق والاستفاضة عن عالم الأنوار وتلقي المعارف والحقايق، والاستمداد من ملكوت السَّماوات والأرض، فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع والخشوع واتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه وقصد القربة وصدق النيَّة والأذكار المذكِّرة لنعم الله وثنائه بما يليق بحضرته، وغايتها التذلُّل لعظمته والإذعان لأمره وحكمته.

فإن لكل علّة مع معلولها، ولكل لازم مع ملزومه، مناسبة شديدة، فيكون حصول ما يناسب أحدهما، معدّاً لحصول ما يناسب الآخر، فتكون قراءة الكلام النازل في اللوح الإلهي سيّما حين الاتصال بعالم النور عند تدبُّر معانيه والتفكُّر في حقايقه معدَّة لهيئات قدسيّة مطلوبة في الصلاة التي هي معراج المؤمن.

ولا شبهة في أن تكرار الأفعال والحركات يوجب حدوث الملكات والأخلاق.

ثم إنَّا قد بيَّنا سابقاً أن الحركات العلويَّة مبدأها العلاقة الشوقيَّة الحاصلة في الأجرام الكريمة الفلكيّة، ومنتهاها الإشراقات الفايضة عليها من عللها وأسبابها بتحريك مبدأ الكلّ لها وتشويقه إيّاها إليه، فمنه مبدأها وإليه مرجعها في دوريَّة حركاتها وهو الذي أفاد فيها شوقاً أوجب لها بطواف الأطراف. فلله درُّ **طايفة بالكعبة** طايفة تقرُّباً الى الله وطلباً لمرضاته.

والزكاة يوجب صرف النفس عن التوجُّه إلى الأمور الدنيَّة البدنيَّة وفيها تحصيل لملكة الالتفات إلى غير الله وعدم الأمر بتركها بالكليَّة لصلاح العالم وانتظامه.

فإن ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل، شرٌ كثير، مع أن دفع الشرّ به بوجهٍ آخر والأمر بالإيثار على الفقراء لأنهم أحوج إلى الخلق إلى إعطائه وهو عندهم ألذّ، وتوجُّه لنفوسهم إليه أشدّ.

وأيضاً منافع الدنيا كثيرة، وحبسَها على بعضها قبيح عقلاً، وكلَّما كان احتياج الخلق إليه أكثر، وجب أن يكون شركة الناس فيه وتوزيعه عليهم أوفر، ولذلك أوجب في الأقوات العُشر وفي النقود ربعه.

تنبيه

قد تبيَّن وتحقَّق بشواهد الشرع وبصاير العقل، ان مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق إلى جوار الله وسعادة لقائه والارتقاء من حضيض النفس إلى ذروة الكمال، ومن هبوط الأجسام الدنيَّة إلى شرف الأرواح العليَّة، وذلك لا يتيسَّر إلا بمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، والاعتقاد بملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر.

لأن قوام الممكن بالواجب وقوام العبد بالربّ، فما لم يعرف العبد نفسه بالعبوديَّة فلم يعرف نفسه ولا ربّه، وما لم يعرف ربَّه بالربوبيّة فكذلك لا يعرف ربَّه ولا نفسه، إذ كما أن معنى العبوديَّة مقوَّم له، كذلك معنى الإلهيَّة والربوبية عن ذاته تعالى، بمعنى أن ذاته من غير انضمام معنى إليه إله ورب العالم.

ولهذا قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وما خلقت الجنَّ والأنس إلا ليعبدون**﴾[1] أي، ليكونوا عبيداً.

وفيه سرُّ النفس حيث تكون حقيقتها جوهر نوري عقلي لا وجود له ما لم يصر عقلاً بالفعل، وهي مع ذلك لمعة من لمعات نور الله المعنويَّة، فما لم يعرف نفسه كذلك، وربَّه كذلك، لم يكن نفسه موجوداً، بل صارت نَسياً منسيّاً، كالمعدوم رأساً. وإليه أشار سبحانه بقوله: ﴿**نسوا الله فأنسٰهم أنفسهم**﴾[2].

(1) سورة 51، آية 26.

(2) سورة 59، آية 19.

فقد علم أن مقصود الشرايع ليس إلا معرفة الله والصعود إليه بسُلّم معرفة النفس بالذلّة والعبودية، وكونها لمعة من لمعات ربّه مستهلكة فيه. فهذا هو الغاية القُصوى في بعثة الأنبياء، لكن لا يحصل هذا إلا في الحياة الدنيا لكون النفس في الأول لكونها ناقصة بالقوّة كما علمت، والارتقاء من حال نقص إلى حال تمام لا يكون إلا بحركة وزمان ومادة قابلة.

ووجود هذه الأشياء من خصايص هذه النشأة الحسيّة، وهو المعنى بقوله عليه السلام: «الدنيا مزرعة الآخرة».

فصار حفظ الدنيا التي هي النشأة الحسيّة للإنسان أيضاً مقصوداً ضرورياً تابعاً للدِّين، لأنّه وسيلة إليه.

والمتعلق من أمور الدنيا بمعرفة الحق الأول والزلفى لديه وتحصيل النشأة الآخرة والتقرُّب إليه تعالى شيئان: النفوس والأموال.

ومن ها هنا يعرف مراتب الطاعات والمعاصي، وأن أيّ الطاعات أفضل الفضايل وأعظم الوسايل المقربة لديه، وأيّها أدون، وأن أيُّ المعاصي أكبر الكبايِر المُبعِّدة عنه، وأيُّها أدون ذلك. فإذا كان معرفة الله هي الغاية القصوى والثمرة العليا، فأفضل الأعمال الدنيويّة ما به يحفظ المعرفة على النفوس إما بالتعليم والهداية أو بالتعلُّم والدراسة والرياسة.

ويليه ما ينفع في ذلك وهو ما يحفظ به الحياة على الأبدان وبعده ما يحفظ به الأموال أو ما به المعايش على الأشخاص.

فهذه ثلاثة مراتب ضروريّة في مقصود الشرع عقلاً.

فأكبر الكبايِر ما يسدُّ باب معرفة الله، ويليه ما يسدُّ باب حياة النفوس، ويلي ذلك ما يسدُّ باب المعايش التي بها حياة النفوس، فيحصل من هذا، أن فعل المعاصي كفعل الطاعات على ثلاث مراتب:

أولها: ما يمنع من معرفة الله ومعرفة رسله وأئمّته بعده، وهو الكفر، فلا كبيرة فوق الكفر، إذ الحجاب بين العبد وبين الله هو الجهل، والوسيلة المقرِّبة إليه هي العلم والمعرفة، وبقدر معرفته والعلم به وبصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر والمراجعة إليه يحصل التقرُّب منه والزلفى لديه.

وبقدر الجهل به وبهذه الأشياء يحصل البُعد عنه والطَّرد من جنابه،

ويتلو الجهل بحقايق الإيمان الذي يُسمَّى كفراً الأمنُ من مكر الله والقنوط من رحمته، فإن هذا أيضاً عين الجهل.

من عرف الله لم يتصوَّر أن يكون آمناً، ولا أن يكون آيساً.

ويتلو هذه الرتبة البدع كلُّها المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله، وبعضها أشدّ من بعض، وتفاوتها على حسب تفاوت الجهل بها على حسب تعلُّقها بذات الله سبحانه وبأفعاله وشرايعه.

الرتبة الثانية النفوس، إذ أن بقاءها وحفظها بدوام الحياة وبتحصيل المعرفة بالله واليوم الآخر.

فقتل النفس لا محالة من جملة الكباير وإن كان دون الكفر، لأن ذلك يصدم من المقصود، وهذا يصدم عن وسيلة المقصود.

إذ حياة الدنيا لا يُراد إلا بالآخرة والتوسُّل إليها بمعرفة الله تعالى.

ويتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف، وكلّما يفضي الى الهلاك حتى الضرب، وبعضها أكبر من بعض.

ويقع في هذه الرتبة **تحريم الزنا واللواط**، لأنه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور في قضاء الشهوات، انقطع النسل، ودفع الوجود قريب من قطع الوجود.

وأما **الزنا**، فإنّه لا يفوت أصل الوجود، لكن يشوِّش الأنساب ويبطل التوارث والتناسل، وجملة من الأمور التي لا ينتظم العيش إلا بها.

بل كيف يتمّ النظام مع إباحة الزنا، ولا ينتظم أمور البهايم ما لم يتميَّز الفحل منها بإناث (باصارات، خ.ل) يختص بها عن ساير الفحول، ولذلك لا يتصور أن يكون الزنا مباحاً في شرع قصد به الإصلاح.

وينبغي أن يكون الزنا في الرتبة دون القتل. لأنه ليس يفوت به دوام الوجود، ولا يمنع أصله، ولكنَّه يفوت الأنساب وتحرِّك من الأسباب ما يكاد يفضي الى التقاتل.

الرتبة الثالثة الأموال، فانَّها معايش الخلق فلا يجوز تسليط الناس على تناولها كيف شاء حتى بالاستيلاء والسرقة وغيرهما، بل ينبغي أن يحفظ ليبقى

ببقاء النفوس، إلا أن الأموال إذا أخذت أمكن استردادها وان أكلت أمكن تعزيمها فليس يعظم الأمر فيها، نعم إذا جرى تناولها بطريق يعسر التدارك له. فينبغي أن يكون ذلك من الكباير، **وذلك بأربعة طرق خفيَّة**: احدها **السرقة**، الثاني، **أكل مال اليتيم**، يعني في حق الولي ليكون خفياً فتعظيم الأمر فيه واجب بخلاف الغصب فإنه ظاهر، **والثالث تفويتها بشهادة الزور**، والرابع، أخذ **الوديعة وغيرها باليمين الغموس**، فإن هذه طرق لا يمكن فيها التدارك، ولا يجوز أن يختلف الشرايع في تحريمها أصلاً. وبعضها أشدَّ من بعض وكلُّها دون الرتبة الثانية، المتعلّقة بالنفوس، وهذه الأربعة جديرة بأن يكون من الكباير، وإن لم يوجب الشرع الحدَّ في بعضها، ولكن كبر الوعيد عليها. وعظم في مصالح الدنيا تأثيرها. وأما **أكل الربا** فليس فيه إلا أكل مال الغير بالتراضي مع الإخلال بشرط وضعه الشارع.

ولا يبعد أن يختلف الشرايع في مثله، وان عظم الشرع الرّبا بالزجر عنه، فقد عظم أيضاً الظلم بالغصب وغيره، والمصير إلى أن آكله واثق بالخيانة والغصب من الكباير.

فيه نظر وذلك واقع في مظنّة الشكّ، وأكثر ميل الظنّ الى أنه غير داخل تحت الكباير، بل ينبغي أن يختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرايع ليكون ضرورياً في الدين.

الفصل الثاني عشر

أُضْمومة ـ ابن القرشي الحِسْبة على مؤدِّبي الصبيان*

لاَ يجوز تَعلِيم الخَطّ في المساجِد لأن النّبيﷺ أمر بتنزيه المَساجِد مِنَ الصبيانِ والمجانين لأنهم يسوّدُون جِيطَانها وينجسونَ أرْضَهَا إذ لا يحترزون من البوْلِ وسائر النّجاسات، بل يتخذونَ للتّعلِيم مَواضِع شَرحة من أطرَاف الأسواقِ، ويُمنعُونَ أيضاً مِنَ التعليم في بيوتهم.

فصل

واعْلَم أنّها مِنْ أجل المعَايش لقوْلهﷺ: «خيرُكم مَنْ تَعلم القرآن وعلّمَه»[1]. وفي حديثٍ آخر: «خَيْر مَنْ مَشى على الأرض المعلمُون الذين كلَّمَا خَلِق الدِين جَدّدوه» فحينئذٍ يُشترطُ في المعَلم أنْ يكُون مِنْ أهْل الصَّلاح والعِفَّة والأمانة حافظاً للكتابِ العزيز، حَسنَ الخَط يدْرِي الحِسَابَ والأوْلى أنْ يكُون مُزَوّجاً، ولا يفسَحُ لعَازِبٍ أن يفتحَ مكتباً للتعليم إلاّ أن يكُونَ شيخاً كبيراً وقد اشْتَهر بِالدين والخيْر ومَعْ ذلك لا يُؤْذَنُ لِلتعْلِيم إلاّ بتزكية مَرْضِيَّة، وثبوت أهليّته لذلك بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل، ويدرِّجه بذلك حتى يألفه طبعاً، ثم يُعرّفه عَقَائد السنن، ثُم أصول الحسَاب، وما يسْتَحسن مِن المراسَلات، وفي وقت بطالَة العَادة يَأْمُرُهُمْ بتجويدِ الخَط على المثَال، ويكلّفُهُمْ عَرض مَا أمْلاه عَليهم حفظاً غَائباً لا نظراً، ومَنْ كان عمره سبع سنين

(*) القرشي (ابن الأخوة)، كتاب معالم القُربة في أحكام الحسبة (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976)، صص 260 ـ 261.

(1) الحديث: عن عثمان بن عفان رضي الله عنه. رواه البخاري ومسلم، وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم. (الترغيب والترهيب ج 3، ص 2).

أمَرَهُ بالصلاةِ في جمَاعَةٍ لأن النبيﷺ، قال: «عَلِّمُوا صِبْيَانكم الصَّلاة لسِبْع واضربُوهُمُ على تركها لِعشر»، ويأمُرهم ببرِّ الوالِدينِ والإنقياد لأمرهما بالسّمع والطَّاعةِ، والسلام عليهما، وتقبيل أياديهما[1] عند الدخول إليهما ويضربهم، على إساءة الأدب والفُحش مِنَ الكلام وغَيْر ذَلِكَ مِنَ الأفعَالِ الخَارِجَة عن قانُونِ الشَّرْع مِثْل اللعِب بالكعب[2]، والبَيْض، والنرد[3] وَجَميع أنْواع القِمَار، ولا يضرب صبياً بعصي غَليظةٍ تَكْسِرُ العظم ولا رقيقة لا تؤلم الجسْمَ بلْ تَكون وَسَطاً، ويتخذ مجلداً عَريضَ السَّيْر ويَعْتَمد بِضربهِ على الإلايَا[4] والأفخاذ وأسَافِل الرجْلين لأن هَذه المَوَاضِع لا يخشَى مِنهَا مَرَضٌ ولا غَائلة[5]. وينْبَغِي للمؤدّب أن لا يستخدِم أحَد الصِّبيَانِ في حَوائجه، وأشْغَالِهِ التي فِيهَا عَارٌ على آبائِهِمْ، كَنَقْل التراب والزبل، وحَمْلِ الحجَارة وغير ذَلِك. ولا يُرْسِلهُ إلى دَاره وهي خَالية لئلاً يَتَطَرّق إليه التهمة، ولا يُرْسِل صبياً مَع امرأة لكتب كتاب ولا غير ذلك، فإنَّ جَمَاعَة الفسَّاق يحتالون على الصبيانَ بذلك، ويكون السائق[6] لهم أميناً ثقةً مُتأهلاً لأنه يتسلم الصبيان في الغُدوّ والرواح، وينفرد بهم في الأماكن الخَالية، ويدْخُل على الصبيان بيوتهم، **ولا يعلِّم الخطَّ امرأة ولا جَارية**، فَقَد وَرَد النَّهي بذلك لِقوْله ﷺ: «لا تُعلمُوا نساءكم الكِتَابَة ولا تسكنوهُن الغرفَ ولكن علِّمُوهُن سُورَة النور» وقيل إنَّ المرأة التي تَتَعَلَّم الخط كمِثْل الحيَّةِ تَسْقِي سُماً، وينبغي أن يمنع الصبيان من حفظ شيءٍ من شِعْر ابن الحجاج[7]، والنظر فيه [ويضربهم على ذلك، وكذلك ديوان صريع الدلاء[8] فإنه لا خير فيه، ويزجرهم على ذلك][9].

---

(1) في ب: أيديهما.

(2) الكعابوالبيض: أسماءلعبفيذلكالعصر.

(3) النرد: لعبة قديمة.

(4) اللوانا في ب: اللوايا.

(5) غائلة معنى في ب: عائلة.

(6) السائق في الأصل السابق.

(7) ابن الحجاج: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن جعفر بن محمد بن الحجاج: كان من كبار الشيعة، اشتهر شعره بالخلاعة والمجون، وقد تولى حسبة بغداد في عهد عز الدولة بن بويه مات سنة 301 هـ ببلدة النيل قرب الفرات (ابن خلكان، ج 1، ص 194) (أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 604) (النجوم الزاهرة، ج 4، ص 204).

(8) ديوان صريع الدلاء: اسم صاحب هذا الديوان هو أبو الحسن علي بن عبد الواحد وهو الفقيه البغدادي المعروف بصريع الدلاء قتيل الغواني، قدم مصر سنة 412 هـ ومدح الخليفة الظاهر الفاطمي وله قصيدة في المجون آخرها بيت [لو لم يكن في الجد سواه].

(9) كما قال ابن خلكان، ج 1، ص 453. انظر: نهاية الرتبة للشيزَري الباب الثامن والثلاثون، وابن بسام، الباب الخامس والسبعون.

مرجعية

- ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، 1955.
- ابن حمدون، **تذكرة ابن حمدون**، القاهرة، 1927؛ بيروت، مج 1، تحقيق إ. عباس، معهد الإنماء العربي، 1983.
- ابن الخطيب (ل. ـ)، **الإشارة الى أدب الوزارة**، تحقيق ع. زمامة، دمشق، 1972.
- ابن فاتك (المبشّر ـ)، **مختار الحِكَم**، تحقيق بدوي، مدريد، 1958.
- ابن منقِذ (أُسامة ـ)، لباب الآداب، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1935.
- ابن هندو، **الكَلِم الروحانية في الحِكَم اليونانية**، القاهرة، 1900.
- أرْدَشير بن بابك ـ **عهد أردشير**، تحقيق إ. عبّاس، بيروت، 1967.
- بدوي (ع.)، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة، 1954.
- **أفلاطون في الإسلام**، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- البيهقي (ظهير الدين ـ)، **تتمة صُوان الحكمة**، تحقيق رفيق العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.
- الشهرزوري (شمس الدين محمد بن محمد ـ)، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة**، تصحيح وتعليق السيد خورشيد أحمد، 2 ج، ط 1، حيدر آباد، 1976.
- الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1 ـ 3، تحقيق ع. الوكيل، القاهرة، 1968.
- شيخو (ل. ـ)، **مقالات فلسفية قديمة**، بيروت، 1911؛ **مجموعة أربع رسائل**، بيروت، 1920 ـ 1923.
- عباس (إ. ـ)، **ملامح يونانية في الأدب العربي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.
- علي (محمد كرد ـ)، **رسائل البلغاء**، القاهرة، ط 3، 1946.
- غوتاس (D. Gutas)، **أدب الحكمة اليونانية في الترجمة العربية** (بالانكليزية)، نيوهافِنْ، الجمعية الشرقية الأميركية (AOS)، 1975.

2001/1/654





هذا الكتاب

«...لكأنّه يُكثّف الأقسام السَّبعة السابقة من المقال المفسِّر للعقل العمليّ، للحكمةِ، أو للفلسفةِ العمليةِ في داخل التجربةِ العربيةِ الإسلاميةِ مَعَ: علم التربية والنفسانيات، الاقتصادِ والسياسة، التعامليةِ والتدبير، الأخلاقِ أو المناقبيّات وعلم الفضيلة، الأقوالية والآدابية:

ـ ظَهَرَ في حقل التربويات، أنّه ذو فاعليةٍ ومردوديةٍ القولَ بالتمايز السَّويّ والشخصية الإبتكارية للمدرسةِ العربيةِ الإسلامية في التعليم وعلم نفس الولد....

ـ حلَّل وفَهِمَ قطاعَ الاقتصاديات، كما قطاع الفكر الاجتماعي السياسي، كموضوعٍ من الموضوعات المستجِدّة في داخل الفلسفة العربية الإسلامية ـ بمعناها الموسَّع ـ وضمن أجنحتها المتكاملِة: الجناح الإسلامي اليوناني ثم اللاتيني حتى كانط؛ العربي العثماني، العربي الفارسي؛ الإسلامي الهندوسي؛ العربي الهندي.

ـ وقرأنا، في مجال عِلمِ الأخلاق، مقولات أساسية؛ منها: العدالة، المسكونية (المَعْمورية، الكوسموبوليطية)، الشرائع النظرية الشمولانية، النظرية الأفلاطونية الإسلامية اللاتينية أو الأوروبية في أربَعية الفضائل، سياسة الذات، واجبات المواطن وحقوقه، الأخلاق التطبيقية... ».

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع